

Diálogos

con la Antropología
Latinoamericana

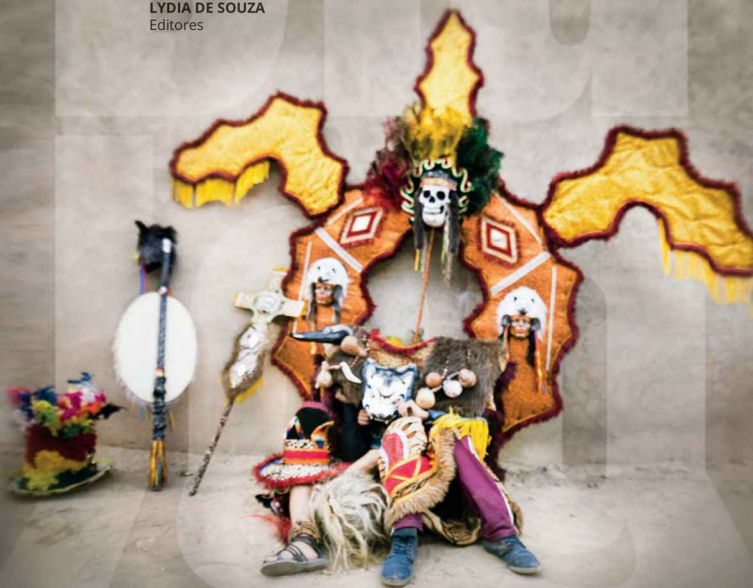


Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

PABLO GATTI BALLESTERO

LYDIA DE SOUZA

Editores



Diálogos

con la Antropología
Latinoamericana



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

PABLO GATTI BALLESTERO
LYDIA DE SOUZA
Editores

Diálogos con la Antropología Latinoamericana

L. Nicolás Guigou - Gonzalo Díaz Crovetto - Ricardo A. Fagoaga Hernández
Annel Mejías Guiza - Antonio Motta - Eduardo Restrepo - Lía Ferrero

Diálogos con la Antropología Latinoamericana / Pablo Gatti Ballester, Lydia de Souza (Editores) - Ed. Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) - Montevideo, Uruguay, 2018

163p

1. Antropología latinoamericana (Uruguay, Chile, México, Venezuela, Brasil, Colombia, Argentina). 2. Historicidades y antropología. 3. Conocimiento antropológico. 4. Escuelas de antropología. 5. Influencias en las trayectorias antropológicas. 6. Pensamiento crítico en antropología. I. Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). II. Título.

ISBN obra completa: 978-9974-94-130-4

© Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

© De los editores: Pablo Gatti Ballester, Lydia de Souza (AUAS/ALA)

Primera edición en español

Diseño y diagramación: Lic. DCV Andrés Berrutti

Diseño de carátula: Lic. DCV Andrés Berrutti

Fotografía de carátula Adrián Villalobos

"Fiesta patronal de San Severino, patrón de las lluvias, durante una grave sequía en la ciudad de Tarata, provincia de Esteban Arce, 2016."

Este libro ha sido evaluado por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

Editorial Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Sede Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)

Canelones 1198 Of 24 - Montevideo, Uruguay - Tel. (+598) 2 904 83 87

<http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net>

<http://www.auas.org.uy>

Índice

Presentación: un prólogo para los diálogos de las antropologías latinoamericanas

Pablo Gatti Ballesterio y Lydia de Souza

7

**Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis
de la antropología caucásica uruguaya.**

L. Nicolás Guigou

13

**El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al
conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno.**

Gonzalo Díaz Crovetto

23

**Primeras etnografías en México: su método, su olvido y la
construcción de una idea de la antropología mexicana.**

Ricardo A. Fagoaga Hernández

55

**Acercamiento a las escuelas de antropología sociocultural
venezolana. De la influencia boasiana al influjo francés.**

Annel Mejías Guiza

63

**Antropologías y trayectorias nacionales. De la narración cultural a la
desnaturalización cultural de la nación (el caso brasileño).**

Antonio Motta

87

**El espectro boasiano de las “cuatro ramas”: la arqueología y el
sentido común disciplinario en Colombia.**

Eduardo Restrepo

109

**Mesa Redonda. Las ciencias sociales y humanas en el contexto
latinoamericano contemporáneo**

131

Sobre los autores

155

Agradecimientos

161

Asistentes

163

Un prólogo para los diálogos de las antropologías latinoamericanas

PABLO GATTI BALLESTERO

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY / AUAS / ALA

LYDIA DE SOUZA

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY / AUAS / ALA

El presente conjunto de textos es el producto de un encuentro y varios diálogos que se sucedieron entre diferentes antropólogos, antropólogas y antropologías diversas.

En mayo de 2018 en la ciudad de Montevideo, Uruguay, coincidieron seis antropólogos y tres antropólogas integrantes de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Fueron días de intercambios fructíferos en las conferencias y mesas redondas que se realizaron.

Las actividades desarrolladas por la ALA, ya sea a partir de sus congresos, encuentros o políticas editoriales que lleva adelante, apuntan a poner en diálogo la antropología latinoamericana, buscando habilitar otros recorridos posibles dentro de las discusiones y problemáticas -tanto presentes como pasadas- que surgen en espacios locales y que no siempre encuentran la posibilidad de circular en los diferentes contextos que componen esta región del mundo.

La ALA es una asociación de asociaciones, pero es ante todo un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico que procura describir, caracterizar y debatir los temas y problemas principales desarrollados y centrados en las formas de reflexión y comprensión antropológicas en América Latina y el Caribe; su repercusión, las distintas corrientes y el debate epistemológico surgido en la disciplina. Buscamos que la ALA sea un espacio de convergencia de distintos saberes, experiencias, reflexiones, debates y hallazgos, fruto del trabajo académico, investigativo y de intervención en los diferentes contextos, así como el vínculo entre las comunidades de antropólogos/as, investigadores/as y estudiosos/as vinculados/as a las antropologías en América Latina y el Caribe.

Cuando se comenzó a delinear, planificar y organizar este encuentro con la antropología latinoamericana, éramos conscientes de lo que significaba para la disciplina posicionarse en estas coordenadas territoriales, reivindicando movimientos nuevos en una geopolítica del

conocimiento que mantiene en los márgenes y “cotiza” a menor valor la producción académica y la práctica profesional que no sea suministrada (como ha sido tradición) desde un centrismo septentrional o europensante. Aunque es imperioso señalar que el camino ya estaba iniciado desde mucho atrás. Desde hace décadas se ha venido trabajando en un proyecto latinoamericano para la antropología, un proyecto asociativo que permitiera, al decir de Laura Valladares, “repensar y enlazar las antropologías de América Latina”(Valladares, 2016)¹, buscando una identidad propia desde los espacios de reflexión teórica.

Siguiendo a esta autora en su minuciosa narración de antecedentes históricos relativos a la conformación de la Asociación Latinoamericana de Antropología, se sitúan ya en el año 1979, en México, las primeras preocupaciones por conformar un ámbito de articulación y de conocimiento disciplinar entre antropólogos y arqueólogos de varios países de América Latina, con la inclusión de Canadá, en el marco de la vinculación con los procesos de desarrollo, preocupación de la época. Con el liderazgo de Guillermo Bonfil Batalla, en ese momento director del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y Félix Báez del Instituto Indigenista Interamericano, se inician una serie de reuniones por las que transcurrirán diversos referentes del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), de la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), primero a través de su presidenta María Manuela Carneiro da Cunha en 1988 y luego Antonio Augusto Arantes en 1989, articulando también con George Zarur, coordinador de ese grupo de trabajo. En estas instancias, se fueron diseñando los primeros estatutos para la Asociación Latinoamericana de Antropología (Valladares, op.cit.), que cristalizan en el año 1990.

Destacados colegas, antropólogos y antropólogas de América Latina fueron transitando por este espacio desde su constitución y a lo largo de todas las reuniones y congresos que ha llevado a cabo la asociación, incluyendo quien fuera la presidenta del IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), Lourdes Arizpe. Han ejercido la presidencia representantes de México, Brasil, Ecuador, Chile y Colombia². Presidencia que, en los últimos períodos, comienza

¹ Valladares de la Cruz, Laura. Repensar y enlazar las antropologías de América Latina desde la Asociación Latinoamericana de Antropología (1990-2016). Publicado en el *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.* Los debates históricos sobre las antropologías latinoamericanas. 40 aniversario del CEAS 2016.

² Guillermo Bonfil Batalla (1990-1991 fecha de su fallecimiento); Roberto Cardoso de Oliveira (1993- 1996), Segundo Moreno Yáñez (1997- 2000); Milka Castro Lucic (2000- 2005); Ana

a ser ocupada por el/la representante del país que tiene a su cargo la realización de los Congresos ALA, encuentro que lleva ya cinco ediciones cada tres años³, con alguna excepción de periodicidad contemplando fechas de otros congresos regionales.

En el año 2017, nuevamente se disocia la presidencia de ALA con el lugar donde se realizará el Congreso, permaneciendo en la presidencia (por reelección en Asamblea General del 9 de junio realizada en la ciudad de Bogotá, Colombia), el Dr. Eduardo Restrepo, acordándose que será la vicepresidencia quien tendrá a su cargo la organización del próximo VI ALA en Uruguay en el año 2020. En dicha multitudinaria asamblea quedaron delineados los Estatutos formales de ALA, aprobados por unanimidad de presentes, que suscribieron el acta en calidad de fundadores, acordándose que la sede administrativa de la asociación estaría en Montevideo, Uruguay y designándose la primera comisión directiva que funcionará hasta el año 2020, cuando se elegirán nuevos representantes en el marco del VI Congreso ALA. La primera reunión de la Comisión Directiva se realizó en forma virtual y presencial, en el marco de la XII Reunión de Antropología del Mercosur (XII RAM) en la ciudad de Misiones, Posadas, Argentina, en diciembre del año 2017. La segunda reunión se efectúa en su sede administrativa en Montevideo, el 11 de mayo del corriente año 2018, ratificándose legal y notarialmente la personería jurídica de ALA.

En este contexto de singular importancia, la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) en coordinación con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), en el marco de los Cursos de Educación Permanente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, llevaron a cabo el ciclo de charlas, mesa redonda y conversatorio que hoy publicamos, a sabiendas del significado que representa el encuentro latinoamericano para nuestra disciplina, reflejado, por otra parte, en la respuesta de quienes concurren. En los tres días en que transcurrieron estos diálogos, un rico intercambio permitió fortalecer nuestra visión geopolítica e instalarla como un proyecto de peso en la articulación de saberes antropológicos comprometidos. Convocamos la voz de siete antropologías locales de

.....
Bella Pérez Castro (2005-2008); Rolando Quesada (Costa Rica); Margarita Bolaños (Costa Rica); Luis Campos (Chile 2009-2012); Ma. Cristina del Pilar Oehmichen (2012-2015); Eduardo Restrepo (2015-2020)

³ I ALA 2005 en Rosario, Argentina; II ALA 2008 en Costa Rica; III ALA 2012 en Santiago de Chile, IV ALA 2015 en Ciudad de México ; V ALA 2017 en Bogotá, Colombia.

nuestra América Latina y el Caribe. Nos hemos escuchado con atención, dislocando los mapas disciplinarios tradicionales para potenciar nuestro conocimiento académico y científico propio, para rescatar los saberes y prácticas que dan sentido a nuestras sociedades, reconociéndonos en un territorio real y simbólico que sin ninguna duda hoy reclama nuestra presencia en forma contundente.

Abre este conjunto de textos el Prof. Nicolás Guigou invitado a este encuentro en su calidad de director del Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. El texto presentado nos invita a pensar sobre las condiciones y posibilidades simbólicas de producción de la antropología en el contexto uruguayo, entrelazando a partir de seis pasajes mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya.

Gonzalo Díaz Crovetto analiza y entrecruza algunos elementos clave para entender y reflexionar sobre las configuraciones y condiciones del trabajo académico contemporáneo, fundamentalmente a partir del caso chileno, pero relacionado con el contexto más amplio de la producción académica. Discute las actuales condiciones de producción y divulgación del conocimiento escrito académico indexado y los modos establecidos que les dan forma y sentido, que lo disciplinan y controlan. Se conforma como un texto fundamental para reflexionar las actuales condiciones de producción y circulación del conocimiento antropológico.

Las primeras etnografías en México son recuperadas y tomadas como pretexto por Ricardo Fagoaga para analizar sus metodologías, ausencias y persistencias. Propone una revisión profunda para incluir a todos los hombres y mujeres que fueron partícipes del proceso de construcción de la disciplina en México, visualizando los modos en que se construye la idea de la antropología mexicana. Su texto busca señalar que poder pensar los recorridos de la disciplina permite reconfigurar la comprensión del núcleo metodológico etnográfico que se configuró como central desde inicios del siglo XX y que se mantuvo con modificaciones a lo largo del siglo. De esta forma la ausencia de reflexión sobre el desarrollo histórico de la disciplina conllevaría a la repetición de los paradigmas metodológicos y a la falta de reconocimiento de la diversidad de protagonistas que participaron en el desarrollo de la historia de la antropología mexicana.

Annel Mejías Guiza nos aproxima a la comprensión de las escuelas de antropología sociocultural venezolana, analizando y recorriendo la influencia boasiana y su desplazamiento al influjo francés. Desarrolla

un breve panorama que abarca seis décadas del surgimiento de la antropología académica en Venezuela. Se conforma como un importante trabajo inicial que busca construir el perfil y delinear las características de las escuelas antropológicas venezolanas.

Las antropologías y trayectorias nacionales son el foco sobre el cual Antonio Motta recorre y analiza la narración cultural y la desnaturalización cultural de la nación brasileña. Nos señala, lo que parecería quedar claro en los debates actuales que, si bien la antropología no se resume a un objeto de estudio, en última instancia es definida por su principal interés de comprensión. Este interés estaría focalizado en las diferencias y las formas de análisis que la disciplina vuelca sobre ellas. La contraposición de los rótulos que se perciben como antagónicos, o describen de forma diferente las prácticas contemporáneas de los antropólogos, como antropología en casa/antropología nacional, permitiría en última instancia generar una forma de relacionamiento renovada con las diferencias internas. A partir de las posibilidades de una perspectiva reflexiva e innovadora permite desarrollar aportes que trascienden el contexto local.

Cerrando este conjunto de textos, Eduardo Restrepo profundiza en las implicancias del espectro boasiano de las “cuatro ramas” y el sentido común disciplinario en Colombia. Desarrolla argumentos que apuntan a desnaturalizar la forma en que la disciplina se piensa como integrando esas cuatro ramas asignadas a la tradición boasiana. Conjuntamente, muestra como esa configuración disciplinar obedece a determinada contingencia histórica conformándose como una manera particular de entender la disciplina. Desde esta perspectiva que nos presenta Restrepo se puede concluir que la antropología no es necesariamente arqueología, si bien como señala Lewis Binford, la arqueología es antropología o no es. El objetivo de esta argumentación es señalar por qué no es pertinente mantener el espectro boasiano como el horizonte formativo de antropólogos y arqueólogos y las problemáticas e implicaciones que tiene para la práctica profesional. Esta perspectiva permitiría vislumbrar, dentro de modelo boasiano, una arqueología emancipada de un lugar subordinado.

Por último, no podíamos dejar de transcribir por su importancia la Mesa Redonda titulada *Las ciencias humanas y sociales en el contexto latinoamericano contemporáneo. Actuales condiciones de producción académica-científica* que se desarrolló el jueves 10 de mayo del 2018 en el Instituto de Formación en Educación Social (IFES). A la Mesa Redonda

asistieron estudiantes y docentes de las carreras de antropología y educación social y participaron Eduardo Restrepo, Ricardo Fagoaga, Lía Ferrero, Gonzalo Díaz Crovetto, Annel del Mar Mejías Guiza y Pablo Gatti como moderador.

Consideramos que esta publicación constituye una forma de darle entidad a ese espacio que -tanto imaginario como en construcción- puede constituir la antropología latinoamericana. Es cierto que todavía hay muchos casos en nuestro contexto en que se dista de configurar una antropología local con tradiciones propias que permita acumular una reflexión y producción, condición fundamental para levantar la mirada y comenzar a pensar en términos regionales más amplios, pero creemos que estamos en el camino. Confiamos en que esta publicación, que documenta el esfuerzo de la Asociación Latinoamericana de Antropología por establecer un diálogo fecundo entre las distintas antropologías latinoamericanas, se conforme como un nuevo impulso que nos permita pensar juntos en los desafíos que el siglo XXI nos presenta y nos interpela como comunidad disciplinar.

Montevideo, julio de 2018

Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya

L. NICOLÁS GUIGOU¹

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

Pasajes I

La antropología y la historia como construcciones discursivas, estos, producciones de sentido (y que dan sentido) a la singularidades humanas en unas territorialidades y temporalidades contingentes, han debido de olvidar – e intermitentemente recordar, para seguir produciendo olvido sobre sí mismas- su carácter de efecto de superficie del discurso, desimbolizándose, mostrándose en su positividad, con sendas capacidades heurísticas, fuertes bases epistemológicas, y un conjunto de métodos apropiados y adecuados, para continuar gestando sentido. Ambas, han colaborado a promover, sedimentar, y por veces, transformar, el sentido social del tiempo.

Las capturas colonialistas de discursos afincados en otredades múltiples-humanas y no humanas- concretan en los saberes disciplinarios antropológicos e históricos, un mapa humano, una humanidad implícita, un conjunto de nominaciones y conceptos, capaces de enunciar la dimensión humana, inscribirla, como una situación fija e incuestionable.

Las variaciones teóricas en ambas disciplinas -que han tratado de remover ese fijismo, esas certezas pétreas- no han logrado irrumpir con vehemencia su común matriz antropocéntrica, salvo cuando permiten ingresar al olvido sobre sí mismas, desdoblándolas, examinándolas así con extrañeza, permitiendo la emergencia de la alteridad radical que las puebla. Estos olvidos sobre sí mismas, que obligan a abandonar las geografías de superficie de sentido que las habitan, permiten ahondar en las capas simbólicas que las crearon, que las nutren y que las definen.

Como partes de las últimas derivas de la versión triunfante del pensamiento occidental -violentamente triunfante- debieron conjurarse

¹ Prof. Tit. Dr. L. Nicolás Guigou/Dpto. de Ciencias Humanas y Sociales, Instituto de Comunicación, Facultad de Información y Comunicación, Udelar. Director del Dpto. de Antropología Social, ICA, FHCE, Udelar.

en tanto cosmologías de dimensiones simbólicas más profundas. Más allá de cortas o largas duraciones braudelianas, de la sociologización y antropologización de la historia o bien, de los singulares diálogos entre algunas antropologías y los formatos disciplinarios históricos más amables para las mismas, el carácter mítico de ambas, su racionalidad epocal y egoica, constituyen todavía un afuera del discurso. Este todavía, esta temporalidad retrasada o de tránsito hacia otra configuración, será visitada en esta escritura (no queremos quedarnos mucho tiempo en ella, menos con ella), en tanto remanente de la aventura colonialista occidental.

Este colonialismo occidental, intentó vanamente desterrar a otros occidentes posibles, ocultarlos, enviarlos al terreno de la nulidad imaginaria, a la vez que trató de domesticar a las cosmologías no occidentales, por medio de un variado instrumental analítico. El doble movimiento de colonialismo interno y externo, reflejaba el largo y traumático proceso de desimbolización de lo social del espacio colonizador, llevado al mundo como fuente de verdad y gestor de una racionalidad última y cierta.

II. Un poco de autobiografía

Cuando hace años atrás escribí *La Nación laica: religión civil y mitopraxis* en el Uruguay (Guigou, 2003), no me encontraba en el Uruguay. Eso me permitió cierta lejanía de mi cultura original, cierta distancia afectiva necesaria para comprender un país (que era y es el mío)² y por otra parte, salir de los marcos de violencia institucional que caracterizan los ámbitos académicos vernáculos. En un sentido profundo, salir de Uruguay siempre fue para mí un alivio. El 'uruguayazo', como muchos habitantes de estas tierras lo denominan, implica que todo aquel que se fue y vuelve, debe ser de alguna forma castigado y redirigido.

En el trabajo citado, escribí que el constructo cultural denominado Uruguay –sus mitologías– se consolidaron aunando igualdad con homogeneidad. La negación del Otro, es, y continúa siendo, principalmente de corte institucional. Nuestras instituciones continúan siendo racistas, machistas, eurocéntricas. Y, obviamente, cultivando un espíritu de medianía claramente mesocrático. Nuestro andar institucional, suavemente ondulado como nuestra geográfica, está plagado de violencias institucionales varias, que hacen lo posible para mantenerse y promover ese preclaro y distintivo espíritu mesocrático.

² Y que quiero mucho.

El 'uruguayazo' consiste en nivelar a los que vuelvan a esta realidad tan peculiar e incómoda. El cuento *Bienvenido, Bob* de Onetti suena como una letanía tras el 'uruguayazo'. El 'uruguayazo' posee varias características. La autoconciencia de la nivelación establecida (instituyente e instituida) implica que los sujetos que habitan esta mesocracia, se presenten llenos de resentimiento y frustración. Lo interesante es el arte de desarrollar institucionalmente sentimientos tan infecundos, con obviamente, la complicidad de dichas instituciones. Hay varias modalidades en las que se expresa ese 'uruguayazo'. Como un resto, un sobrante de la aventura colonialista, todo aquello que es extranjero es bueno, y si es uruguayo, debe poseer cierto pasaje, cierto tránsito por un tamiz institucional colonial. Asimismo, el que vuelve, debe traer algo a cambio, esto es, algo valioso y útil para aportar en el eterno intercambio de dones y contradones académicos. La mesocracia carece de ideas. El mesócrata -casi un equivalente al burócrata- por carecer de ideas, debe hurtarlas. O bien enviar a algún subordinado a que lleve a cabo esta labor. Con parentescos con el mero hurto, el 'uruguayazo' necesariamente cultiva un espíritu imitativo. El país de las cercanías, por veces tan celebrado, hace de la imitación una labor constante, poco imaginativa y rutinaria, que opera entre el hurto y la nivelación. Dado que todos nos parecemos, todo queda al mismo nivel, como una pared -tal vez sea mejor hablar de un muro- perfectamente construido.

Una curiosidad del 'uruguayazo' tiene que ver con su perdurabilidad, no únicamente en el tiempo, sino en el espacio. El 'uruguayazo' puede conformar el espesor subjetivo principal de cuantiosos uruguayos que viven en el exterior. Ni aparatos académicos de excelencia, ni grupos editoriales importantes, ni las constricciones cosmológicas que pueden operar en diferentes niveles, logran diluir al menos algunos de los aspectos del núcleo duro del uruguayazo. Un núcleo identitario tan denso, requiere de una mirada atenta. Las variadas perspectivas que se generan a partir del ingreso al universo mitológico vernáculo, explica el fenómeno citado, pero particularmente, los vericuetos de las mitologías contemporáneas, su doble movimiento de interiorización y exteriorización -su praxis- y, fundamentalmente, los límites de las mismas. Coexisten en estas mitologías, lagunas simbólicas de diferente orden con efectos de totalización generados mediante violencias simbólicas varias; grietas en la modelización mitológica del mundo al narrar cualquier universo, con duros efectos de realidad de los pétreos mitemas.

Pasajes III: Mito-praxis y colonialismo

Ingresar al espacio de la nación desde sus mitologías fundacionales supone ciertos riesgos. El más obvio, es poner en juego el terreno propio, las certezas propias, el universo social conocido y familiar que pretende mantenerse incólume como una obra de la naturaleza. Toda mitología nacional se postula como inexpugnable en su adecuación a la realidad social. Su fragilidad, con todo, estriba en la dificultad de mantenerse idéntica a sí misma a lo largo del tiempo. De una forma u otra, la mitología de la comarca, del terruño, en sus efectos simbólicos de totalización, trata de mantenerse fuera de los efectos del tiempo, pese a ser un producto histórico, un castillo encantado de una temporalidad cultural específica. En su estilo de pares dicotómicos, Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1990:381) diferenció a sociedades “fuera” o “dentro” de la historia. También llamadas “sociedades frías” y “sociedades calientes” (Lévi-Strauss, 1990:339), las primeras correspondían al reino del “pensamiento salvaje” - con su correlato de pensamiento mítico - en oposición a las segundas, donde imperaba el “pensamiento domesticado”, del cual, según Lévi-Strauss, el conocimiento histórico era un ejemplo (Lévi-Strauss, 1990:381). Tratando de sortear estas dicotomías, Sahlins intenta conformar una antropología histórica de corte estructural (Sahlins, 1997a:78), cuyo objetivo es “... refutar el concepto de la historia mediante la experiencia antropológica de la cultura.” (Id.Ibid.) Este campo de experiencias, permitiría teóricamente revertir los efectos logocéntricos de las narrativas históricas occidentales u occidentalizadas, y, asimismo, ahondar en las historicidades singularizadas culturalmente, desde un espacio en que los significados y los ‘hechos’ duros se intercambian mutuamente. Por otra parte, esta antropología de base estructural evitaría la captura por parte del discurso logocéntrico occidental de las temporalidades, los significados y la producción de sentido de otras culturas. De esta manera, leemos e inscribimos, esta ansiedad de Sahlins por refutar la concepción temporal hegemónica de la mitología occidental, esto es, el discurso histórico sobre sí misma.

Al traer nuevamente la posibilidad del mito a la occidentalización contemporánea, al permitir comprender nuestras propias narrativas históricas como mitos, Sahlins relativiza este logocentrismo práctico y colonial que tanto nos ha caracterizado. Su tentativa con todo queda truncada, como en parte supo suceder con el pensamiento levistraussiano, aunque bajo otro signo. Si acaso Lévi-Strauss en plena era científicista

(de la cual él era un buen producto) defendió la racionalidad profunda de otros pensamientos no occidentales, lo cierto es que no pudo revertir la figura epocal expresada en la permanente y agotadora pretensión del Occidental triunfante, de decodificar esas otras racionalidades no occidentales. Por el contrario, consolidó esa pretensión a través de la parte de su pensamiento dedicado a los juegos mentales del análisis estructural universalista. Sahlins, si bien transita por los puentes semánticos, sintácticos y pragmáticos de la cultura de una manera muy diferente a la de su antecesor estructuralista, no logra tampoco salir (con toda su mito-praxis a cuestas), del reduccionismo que ordena la totalidad de la marea simbólica: el eterno y frío operador totémico (Sahlins, 1997b), el viejo 'espíritu humano' de Lévi-Strauss, la función simbólica desimbolizada que interioriza y exterioriza el universo de una manera obsesiva, concatenada y reiterativa. El Occidente triunfante asentado en el signo, en su mera arbitrariedad, ese viejo que hace que los significados en acción devengan en una suerte de praxis permanente, en las cuales las mitologías heredadas se exponen, chocan, se ratifican o se transforman plenamente, resulta una versión colonialista de esa matriz binaria, de ese fondo colonialista universalista que se expresa en una suerte de devorador totémico, de chirriante máquina clasificatoria de la totalidad.

Pasajes IV

En este sentido, utilizamos la metafísica colonialista que arrastra la concepción de mito-praxis, para continuar indagando en nuestra propia metafísica, la colonizada, la de la comarca, la propia. Pero salir, huir de la metafísica, es complejo. Aun cuando juguemos a chocar una metafísica con la otra, la colonialista con la colonizada, como forma de elaborar una fuga. En particular porque la metafísica a desbrozar es nuestra mismidad, nuestra costumbre del pensamiento, nuestro propio mapa. Un mapa blanco, caucásico, aceptado de manera acrítica, sin otredades molestas. Un sueño –más bien una pesadilla- sin afuera, en el cual reina la mismidad como razón fundante. La racionalidad caucásica vernácula, la que supo orientar no únicamente a las antropologías posibles de corte local, sino a la conformación del pensamiento social uruguayo, apenas está saliendo de su trance colonial. Esta situación se advierte no únicamente en su vocación de negar las singularidades étnicas en el territorio uruguayo (las mismas no existen porque, obviamente, somos

todos iguales), sino también en lo tardío del estudio de las singularidades afro e indígenas, sumergidas en este territorio. Las enormes dificultades que todavía alimentan las discusiones soterradas sobre la temática indígena en el Uruguay, exhiben esta racionalidad caucásica en todo su esplendor.

Pasajes V. La antropología caucásica nativa

Hace algunos años coordiné el Proyecto Internacional 'Ciudades en perspectiva: un estudio socio-espacial sobre las ciudades de Manaus y Montevideo.' (CAPES, Brasil, Universidad Federal del Amazonas/ UDELAR, Uruguay).

En el marco de ese proyecto surgió la idea de la 'Antropología de los mundos'. No el catálogo de las antropologías del mundo, esto es, las antropologías de los diferentes estados nacionales – catálogo poco relacional que en general olvida los intersticios, las fronteras, los bordes y los espacios que problematizan los localismos antropológicos nacionales- sino una antropología de los mundos que habitan el nuestro. Esta multiplicidad de mundos, surgió de algunos diálogos con Armindo, un yanomami con el que intercambiamos mitologías en Manaos. Él me habló del diluvio, las aguas crecidas que taparon la tierra en la cosmología yanomami. A mí me correspondió hablar, como era de esperar, de nuestro bíblico diluvio, cuando también se abrieron las puertas del cielo y comenzó a caer el agua de manera interminable sobre la tierra.

Pasado los meses, ya en la comarca, continuaba la soterrada discusión acerca de la presencia indígena en el Uruguay, como si se tratase de un fantasma. De allí surgió el proyecto *Antropología Caucásica/ Proyectos Antropología de los Mundos. Crítica a la Antropología Blanca Nativa* y la siguiente nota:

Acerca del 10 de abril, día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena. ³

La ausencia de grupos indígenas en territorio nacional ha sido una y otra vez señalada -particularmente en la época de oro de la democracia liberal caucásica nativa- como una ventaja comparativa frente al resto de una oscura, atrasada y sin duda aindiada América Latina. Esta

³ La primera versión de esta nota fue publicada en el Portal de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR, Uruguay) el 10. 04.2014. La segunda, en la *Revista Lento*, nro16, julio de 2014, Montevideo.

ausencia fue presentada en el relato de la nación en tanto producto de una desaparición tal vez lamentable, aunque necesaria a la buena promoción y consolidación de las bases de una nación igualitaria, homogénea, civilizada, democrática, blanca y progresista.

El tardío reconocimiento en los variados discursos sociales de los diferentes genocidios que exterminaron a la población indígena que habitaba este territorio no lograron, con todo, revertir el núcleo duro del relato de la nación, su máxima negación: la ausencia de indígenas en el Uruguay.

Dado que fueron exterminados o diluidos en la población nacional general, hay apenas recuerdos, temerosas reconstrucciones históricas, materiales que aparecen sin contexto etnográfico, fantasmas de la huella indígena, pero clara y científicamente: no hay indios en el Uruguay.

Esta frase repetida una y otra vez, no ha sido azarosa, sino que responde a un pensamiento social, a unas antropologías que hemos denominado «caucásicas». La antropología caucásica confunde mapa con territorio en sus devaneos esencialistas que exigen para los charrúas y otros grupos indígenas de la comarca la demostración de la realidad de su esencia, de su identidad esencial.

La antropología caucásica ha basado su discurso esencialista en la metafísica de la continuidad, tan cuestionada por la Antropología Social y las ciencias sociales y humanas en general. Dicha continuidad puede tomar un ropaje biologicista o bien geográfico-historicista, siempre en pos del establecimiento de un tiempo/espacio continuo que albergaría a los charrúas o a otros grupos indígenas del terruño.

Sea que consideremos a la identidad como un fondo virtual, en el sentido levi Straussiano, o bien en tanto contrastiva y relacional como Pierre Bourdieu, o tal vez como ipse y no como ídem (como haría la antropología caucásica) siguiendo a Ricoeur, o, en fin, como espacio tensional en el marco de tantas y tantas geopolíticas del conocimiento (recreando a Mignolo), lo cierto es que ninguna de estas consideraciones teóricas soportaría el hecho de considerar un sujeto idéntico a sí mismo en el tiempo/espacio, una esencia que no admitiría construcciones, reconstrucciones e invenciones por doquier.

La emergencia o (re) emergencia charrúa y de otros grupos indígenas en los territorios de la nación tienen que ser considerada más allá de insultos y descalificaciones. Son construcciones identitarias tan antropológicamente relevantes como cualquier otra, tan emergentes e inventadas como cualquier otra, con una diferencia fundamental: poseen

la vehemencia de aquellas identidades intersticiales, negadas y polimórficas que incomodan al relato hegemónico de la nación, particularmente en sus rasgos falsamente universalistas a la vez que negadores de toda singularidad cultural (con la excepción de la blanca e inmigrante).

Por eso este 10 de abril (y todos los días que sean necesarios) resulta fundamental acompañar los esfuerzos de las organizaciones indígenas del Uruguay y colaborar a la rápida implementación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de manera que los dispositivos de reconocimiento estatal -y su impronta en los actores públicos y privados- se vuelva una realidad concreta para los habitantes indígenas de esta parte del mundo.

La necesidad de construir otro relato de nación en el cual las singularidades culturales sean constitutivas del mismo y no negadas como condición de producción de este relato, nos lleva a convocar a la comunidad antropológica y a los colegas de las disciplinas que trabajan sobre la diferencia, a acompañar los esfuerzos varios que se vienen llevando a cabo en numerosos espacios con el fin de implementar rápidamente el Convenio 169 en el heterogéneo ámbito del Estado-Nación uruguayo.

Pasajes VI. Racismo

Vengo escribiendo sobre los múltiples efectos del racismo vernáculo sobre la comunidad afro. En un pueblo pequeño del Uruguay rural, Fernanda, de 30 años, narra: "...yo no sé leer (...) yo iba a ir a una escuelita que después no sé qué pasó, y bueno ta' chucharon por la escuelita y después no supe que pasó. que no hubo la escuelita y bueno ta' después no sé qué pasó. Porque mucha gente se necesita estudiar, la mayoría de gente que no sabe leer, no sabe escribir, no sabe. Como yo nomás."

Fernanda terminó sexto año de escuela sin saber leer ni escribir, por lo cual le resultó imposible continuar con el liceo. Sus hermanos, con trayectorias similares, también son analfabetos y sus hijos, también, pese a que terminaron primaria.

Su hijo mayor, de 15 años, quiere ingresar a la UTU, aunque su madre no lo manda para que no pase vergüenza: "...yo no lo mando porque tengo miedo que se burlen los otros de él! Porque él no sabe leer si le manda un papelito, hacé algo, viste él va a mirar el papel, no va a entender nada, es como yo mi mandan un papel y yo no sé... Fue a la escuela y todo pero no aprendió no sé ..."

El tratamiento diferencial hacia niños y niñas blancos y afro-uruguayos/as escolarizados, se manifiesta de forma radical en estas situaciones de escolarización formal y analfabetismo real. Tanto la falta de seguimiento de los procesos cognitivos de los alumnos/as afro-uruguayos/as, como la falta de atención a sus problemáticas afectivas y cognitivas -que hace que muchas veces, sus ejercicios escolares sean el de transitar por la escuela sin entrar a clase- hace que se gesten estas modalidades de exclusión radical. El analfabetismo, en una sociedad letrada, es de los peores estigmas existentes y debe ser ocultado. Tal es lo que trata de hacer Fernanda con su hijo que quiere ir a la UTU: no lo envía para evitar que pase vergüenza por no saber leer ni escribir. Se reproduce así una vieja lógica de exclusión, que alimentada por la ausencia de capital económico, escolar y cultural familiar inicial, tampoco es revertida en el ámbito escolar, sino reforzada bajo el tratamiento diferencial racista por parte de las autoridades escolares. Las posibilidades de sortear su analfabetismo, para el hijo de Fernanda, parecen ser las mismas que ella y sus hermanos tuvieron.

.....

Aquí detengo esta escritura. En medio de una antropología todavía atravesada por el colonialismo, vuelvo a nuestras historicidades disciplinarias. Hasta ahora, la ceguera sobre la temática indígena en el Uruguay posee demasiadas complicidades, pero particularmente una: el provincianismo extremo de la comunidad académica y del pensamiento social local. Sobre la comunidad afro-uruguaya, nuestro racismo -y más el universitario, el de clase media que performatiza compromisos sociales rápidamente capitalizados académicamente- actúa bajo el viejo principio de reconocimiento/desconocimiento. Dicho desdoblamiento, permiten ingresar a la racionalidad del Otro, sin alterar un mínimo nuestra racionalidad blanca y bien impostada. De la misma forma, cuando hacemos referencia a unas antropologías del sur, manteniendo incólume nuestro formato interpretativo, representacional y evocativo - en definitiva, escritural- la descolonización bosteza, sabiendo que debe esperar un tiempo más. Si acaso las historicidades son plétoras en tiempos, un espacio más allá del tiempo, o que sepa recuperar los tiempos, será labor de las próximas generaciones. Un tiempo-ahora pues, como supo discernir Walter Benjamin.

Referencias bibliográficas

- Guigou, L. Nicolás. (2017). Laicismo cultural y memorias afro-uruguayas: la otra cara de la nación. Ponencia presentada al GT Memorias afro e indígenas: narrativas, resistencias y producciones identitarias de las singularidades culturales en los Estados-Nacionales latinoamericanos. *VII Jornadas de Investigación y de Extensión, V Encuentro de Egresados y Estudiantes de Posgrado*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo. 11, 12 y 13 de octubre de 2017.
- Guigou, L. Nicolás. (2014). Antropologías caucásicas y relatos de la nación uruguaya. Montevideo: *Revista Lento*, nro 16, julio de 2014.
- Lévi-Strauss, Claude. (1990). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Sahlins, Marshall. (1997a). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Sahlins, Marshall. (1997b). *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno.¹

GONZALO DÍAZ CROVETTO ²

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO, CHILE

"(...) Todas las sociedades distribuyen a sus miembros en función de una cierta jerarquía de prestigio, es decir, según la aptitud que reconocen a cada individuo para encarnar de forma ejemplar, en sus aspiraciones y sus comportamientos, sus valores esenciales."
(Lenclud y Mauze 2008:609)

"La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, normaliza."
(Foucault 2012:213)"

¹ Este trabajo se basa en presentaciones anteriores, cuyas interpelaciones y comentarios enriquecieron este texto. Fue originalmente expuesto, como una parte de una presentación conjunta del Colegio Antropólogos en el Intercongreso de la IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences) en Dubrovnik (Croacia) durante el mes Abril del 2016 en el panel de la WCAA (World Council of Anthropological Associations) que llevo por nombre "Global Survey of Anthropological Practice" y fue coordinado por Greg Acciaoli. Posteriormente también, ya desde una lectura más personal, en el Simposio Especial de la 30° Reunión de Antropología de la Asociación Brasileña de Antropología realizado en João Pessoa (Brasil) durante el mes de agosto del año 2016 – simposio que fue coordinado por el presidente en ejercicio de la Asociación Brasileña de Antropología, Antonio Carlos de Souza Lima. Finalmente, el primer borrador de este texto, fue discutido en el Simposio Geopolíticas del Conocimiento Antropológico, coordinado por Eduardo Restrepo y Esteban Krotz, en el Quinto Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología en Bogotá efectuado durante el mes de Junio 2017. Agradezco a Rodrigo Sepúlveda (expresidente, en dos ocasiones, del Colegio de Antropólogos de Chile) el estímulo inicial para escribir este texto y a todos los coordinadores y participantes de cada uno de esos enriquecedores encuentros. Este artículo se enriqueció con una lectura crítica de mis colegas y amigos: Mario Samaniego, Helder Binimelis, Gustavo Lins Ribeiro, Claudia Briones, y Wladimir Martínez. De igual modo, dejo mi agradecimiento y reconocimiento al Licenciado en Antropología, Emanuel Figueroa, quien colaboró con cinco reseñas del material bibliográfico utilizado e incluido en esta versión final, como también en una sistematización de información en torno a las diferencias entre las categorías de indexación. No obstante, aquello, la persistencia de errores, así como lo planteado en este texto, son de mi exclusiva responsabilidad.

² Departamento de Antropología y Neii Universidad Católica de Temuco / Colegio de Antropólogos de Chile.

Introducción: propuesta y caminos.

En este texto entrecruzo algunos elementos claves para entender y reflexionar en torno a ciertas condiciones del trabajo académico contemporáneo. Para ello, lo que propongo en este ensayo es discutir las actuales condiciones de producción y divulgación de conocimiento escrito académico indexado y los modos establecidos que les dan forma y sentido; de disciplinamiento y control (Foucault, 2012), ya no sólo desde una óptica desde las fronteras internas de la antropología o entre antropologías, sino a partir de elementos que estructuran al sistema mundo universitario globalmente hoy en día. Hago esto, a partir de reflexiones que enfatizan tanto elementos constitutivos de la experiencia contemporánea universitaria vinculadas a formas de control administrativas, burocráticas y auditoriables. Formas que han sido problematizadas bajo la “condición de burocratización total” propuesta por David Graeber (2015), como también bajo la concepción de “culturas de auditorías” de Marilyn Strathern (2000), las cuales también han sido analizadas y problematizadas por Chris Shore y Susan Wright (2000, 2015). Cabe señalar que mi lectura es antropológica, tanto desde las posibilidades suscritas a un ejercicio de descotidianización (Ribeiro, 2011b), como también al alero de algunos elementos críticos vinculados al repensar condiciones diferenciadas propias del ejercicio y práctica antropológica entre diversos contextos de desarrollo disciplinar (Restrepo y Escobar 2004, 2005; Ribeiro y Escobar 2009; Díaz Crovetto 2008, 2011). En ese sentido, vale la pena mirar las universidades, como espacios de reproducción disciplinar, sobre todo, si consideramos que gran parte de la expansión mundial de la antropología se dio a partir de éstas (Ribeiro, 2011a). Es verdad que el número de antropologías y antropólogos por el mundo ha crecido, como también los centros donde se imparten y se garantizan los espacios de reproducción de la disciplina, y con ello, de quienes ejercen un papel formal en dicho proceso. Pero dicha situación, como propone Ribeiro, nos lleva también a la importancia de considerar las principales fuerzas globales que estructuran nuestros mundos (2011a:70). De igual modo parece prudente concebir a los espacios universitarios como susceptibles a regímenes de políticas públicas originadas desde racionalidades y formas de gobernanza privada (Strathern 2000, Shore 2010, Shore & Wright 2000, 2015). Estas consideraciones iniciales pueden ser complementadas con la perspectiva de Saskia Sassen en torno al papel del Estado, quien

facilita, domestica y regula las presiones y alteraciones de normativas que pueden provenir del corporativismo privado:

“Lo que importa para nuestros propósitos aquí es que el capital global realizó estos reclamos y que los Estados nacionales respondieron a través de la producción de nuevas formas de legalidad. La nueva geografía de la centralidad debió ser producida tanto en términos de las prácticas de los actores corporativos como en términos del trabajo del Estado en producir nuevos regímenes legales. Las representaciones que caracterizan al Estado nacional como simplemente perdiendo importancia fallan ante esta relevante dimensión, y reducen lo que está sucediendo a una función de la dualidad global-nacional- en donde cuando uno gana, el otro pierde. (2007:25)”

En este caso, ya no solo se trata de reconocer y problematizar las diferencias y desigualdades entre antropologías, o en torno a la constitución de antropologías hegemónicas y una perspectiva que revela dinámicas diferenciadas en torno a geopolíticas del conocimiento entre antropologías (Restrepo y Escobar 2004, 2005; Ribeiro y Escobar 2009, Díaz Crovetto 2008); se trata más bien de una hegemonía, un poco más silenciosa, fuera de la disciplina, fuera del mundo de la antropología, pero que regula el mundo de la antropología, al menos, para el contexto laboral del campo académico universitario³. Me refiero al auge indiscriminado de lo que algunos autores han denominado como “culturas de auditoría” (Strathern 2000, Shore & Wright 2000, 2015), sujetas en muchos casos, a lo que Graeber ha reconocido como formas de burocratización total (Graeber, 2015), que ha sido capaz de disimular globalmente prácticas y formas coloniales de domesticación corporativa, las que afectan y regulan, hoy en día, a todas las áreas del conocimiento de forma real y tangible en la vida universitaria, generando formas particulares de validar, controlar, puntuar y normatizar la “producción de conocimiento escrito”. Estos principios de estructuración son, o se presentan como, universales y pueden constituir un sistema mundo de auditoría universitaria, de regímenes de gobernanza corporativa global. Estos modelos cuando operan mediante políticas públicas nacionales dan

³ Si bien, sabemos que gran parte del contingente de antropólogos y antropólogas no se encuentra desempeñando su papel profesional en las universidades, estos espacios aún se desempeñan, y por ello su importancia, más allá de cualquier cuestionamiento, como un espacio privilegiado y formal de producción y reproducción disciplinaria.

como resultado la generación de diferencia, naturalmente arbitraria, para poder jerarquizar, subordinar y organizar las formas de redistribución de recursos, “siempre escasos”, entre las universidades, en la medida que se busca “ofertar” esos recursos a las “instituciones” que presenten “más capacidades adhoc”; consistentes con la lógica de discriminación del modelo, como por ejemplo: el número de publicaciones ISI⁴ de un establecimiento, para administrar dichos recursos. El problema, bastante antropológico diría, radica en preguntarse, ¿por quiénes y a partir de qué se define estos criterios para dar valor a ciertas “capacidades” que valen más frente a otras que valen menos? ¿Y por qué esto no se hace de forma local, regional, nacional o hasta transnacionalmente a partir de quienes integran estas comunidades o espacios de trabajo?⁵ ¿Por qué las categorías métricas suelen ser iguales para todas las disciplinas y para todos los contextos desarrollo de conocimiento? ¿Por qué, como hizo ver numerosas veces Mary Douglas (1996, 2007a y 2007b), sólo estamos centrando nuestra atención en una categoría, en lo que vale, lo indexable, y no en lo no indexable, en lo que queda fuera como indexado? ¿Qué dicen estas oposiciones? Así, si efectivamente estamos en una situación de imaginación asimétrica (Rosaldo, 2011; Graeber, 2015), o sea en una relación de subordinación/dominación, deberíamos ser capaces de poder imaginar, y con ello, poder contestar, las formas por las cuales se hegemoniza una forma de “saber” y con ello, de un disciplinamiento de las formas válidas de representar dicho “saber” desde los espacios de trabajo universitario. Estas son parte de las interrogantes que planteo en las próximas secciones de este artículo. Parte de estas, son levemente ilustradas a partir del caso chileno, tal vez, el más radical en América Latina, pero, lamentablemente, no tan distante de otros casos y contextos espaciales⁶. Tal vez, se trata simplemente de discutir las formas contemporáneas del capitalismo transnacional a partir de su capacidad efectiva de entretejer poder y políticas a escala global (Ribeiro, 2003).

⁴ A pesar de que hoy en día se ha dejado de llamar ISI para llamarse WoS (Web of Science), esta nomenclatura sigue operando como categoría referencial entre quienes publican y quienes solicitan para validar las publicaciones. Ante ello, opte en este texto por dejar el uso cotidiano de la categoría.

⁵ Aquí me refiero a las formas como grupos de pares, en este caso antropólogos, inseridos o no en grupos o comités de ciencia nacional, evalúan las revistas, y con ello, sus publicaciones, a partir de criterios propios. Así, algunas revistas pueden ser muy bien evaluadas por sus pares, pero no estar indexadas necesariamente en índices como ISI o SCOPUS.

⁶ Por ejemplo, para el caso colombiano nótese el trabajo de Gómez-Morales (2017) y Lux & Pérez (2017)

Burocratización, cultura de la auditoría y sistema mundo universitario contemporáneo.

“El ´descotidianizar´parecería ser, por lo tanto, no solamente una manera de ser, sino también de vivir, en una búsqueda de solucionar la tensión aproximación/distanciamiento para revelar, a través de una experiencia totalizante, los elementos constitutivos de la realidad social (Ribeiro, 2011:244).”

En este texto, mi crítica, y con ello mi preocupación, no está dirigida a cierto aspectos humanamente valorables del “espíritu académico”, - sobre todos los que abogan en torno a formas de vinculación y transformación social por el cual se fundaron algunas universidades, y con ello, muchas prácticas disciplinares -, sino con la forma por la cual este espíritu está, cada vez más, resguardado, reinterpretado y transformado por modelos, lógicas, sentidos y prácticas que se originan fuera de él, pero que lo regulan y subordinan con cada vez más vehemencia. En específico, se originan desde formas de gobernanza provenientes desde el mundo de la “contabilidad” y “auditoría”, a partir de políticas neoliberales que descentralizan y dejan en el mercado las formas de cómo regular el mundo público y privado a partir de modelos e indicadores homogéneos, comparables y cuantificables (Graeber, 2015; Strathern, 2000; Shore & Wright 2000, 2015). Aquí, nuevamente, parece útil la noción de sistema mundo de Wallerstein (2006), de esta vez, para pensar y reconocer un sistema mundo universitario contemporáneo regido bajo lógicas compartidas de disciplinamiento desde modelos auditables, dónde la diferencia entre centro y periferia pueda establecerse desde las condiciones desiguales que se tengan para atender los nuevos requerimientos. Generando con ello nuevas formas y paradojas de inclusión/exclusión, de diferencia y jerarquía.

La conformación de “audit cultures” (Strathern, 2000) fue establecida, esparcida y fomentada, en diferentes contextos nacionales, gracias a políticas públicas nacionalmente implementadas bajo modelos de gestión y administración universalizantes (Shore, 2010). Estas “culturas de auditoría” están marcando cada vez más los sistemas y espacios universitarios, públicos o privados, generando considerables transformaciones internas, lamentablemente, aún poco estudiadas y problematizadas (Graeber, 2015; Strathern, 2000; Shore & Wright 2000). La consideración principal que debemos tener en cuenta, apunta

a que el espacio universitario no deja de ser un espacio de trabajo (Strathern, 2000), donde se materializan estas formas de burocratización y normatización (Graeber, 2015), a partir de la alteración en las condiciones objetivas del trabajo. Situación que revela la introducción de formas de intensificación, flexibilización y precarización del trabajo mediante la implementación de estos nuevos modelos de gestión y validación del conocimiento en los espacios universitarios. Parte de esta ausencia investigativa debe estar motivada por la dificultad de reconocernos como sujetos culturales, históricos y políticos (Díaz Crovetto, 2011). A la antropología le cabe también la posibilidad de revelar cotidianidades vinculadas a las formas de cómo se regula, ordena y significa el trabajo académico a partir de modelos y políticas nacionales de la ciencia y educación que suelen estar subordinados, amparados y/o representados en modelos transnacionales de gestión, administración y regularización de recursos, presentados siempre como limitados y escasos, a partir de un conocimiento burocrático algunas veces generado en el sector público, pero sobretodo “producido” en el sector privado y usualmente, corporativo (Graeber, 2015). Específicamente sobre las culturas de auditoría, nótese la siguiente cita Shore and Wright:

“At its simplest, ‘audit culture’ is the process by which the principles and techniques of accountancy and financial management are applied to governance of people and organisations - and, more importantly, the social and cultural consequences of that translation (2015:24).”

Si bien, los autores señalan que la aplicación de formas estadísticas y la construcción de indicadores no es algo realmente nuevo; sí lo es, la forma exacerbada de cómo estas prácticas de cálculo, medida y de elaboración de rankings se han, hoy en día, institucionalizado, masificado y sobre todo, han sido validadas y financiadas globalmente. Esto nos lleva a la paradoja de ser cada vez más “gobernados por números”, desde lógicas, prácticas y modelos originados desde afuera de las disciplinas que afectan, pero subyugando estas, introduciendo nomenclaturas y conceptos propios a nuestro quehacer cotidiano de experiencia como sujetos en la universidad bajo la premisa de ser más competitivos, eficientes, transparentes y, sobre todo, productivos (ibid.). La “cultura de la auditoría”, día a día, está transformando las lógicas internas del trabajo universitario, tornándose responsables a los académicos de metas productivas alcanzables que pueden ser redistribuidas en bonos

y beneficios personales, claro, como toda buena corporación. ¿Es esta la universidad que queremos? Sea como espacio de trabajo, o como espacio de sentido que va mucho más allá de los desempeños laborales de cada una de las personas que la integran.

Resta pues descotidianizar (Ribeiro, 2011b) parte del dilema que dirime la forma en que trabajan los integrantes de la comunidad responsables en reproducir, al menos formalmente, la “disciplina” en toda sus versiones y acentos a lo largo de todo mundo ⁷. Así, este ejercicio intelectual se instaura entonces como una posibilidad de “descotidianizar” los espacios nativos de la práctica, pensamiento e inserción en sistemas políticos y académicos determinados, como parte de un trayecto vinculado al reconocimiento de las posibilidades que entregan las antropologías de las antropologías. Tarea de auto-reflexividad (Díaz Crovetto, 2011), que como propuse anteriormente, se intensifica, en posibilidades de contraste, cuando se ha transitado entre antropologías y entre contextos de inserción profesional diferenciados, y con ello, entre “academias” y sistemas político-administrativos universitarios nacionales y desde distintas posiciones laborales a partir de espacios de reproducción, siempre, locales, pero regional, nacional y globalmente afectados⁸. En ese sentido, cabe reconocer lo que Graeber (2015) propone como la era de la burocratización total, la cual conlleva formas de violencia estructural, que nos someten en nuestra experiencia cotidiana a partir del control y poder ejercidos en las formas de burocratización y normatización de nuestras prácticas en distintos ámbitos de la vida, como la académica-universitaria.

Por otro lado, cabe distinguir que lo que discuto acá, es una forma contemporánea de un sistema de generación de prestigio hegemónico y colonizante, que subordina y homogeniza, -a menos que se le conteste-, basado en sistemas políticos de gobernanza corporativa, o sea, del sector privado, que en economías altamente liberales como la del caso

⁷ Parte de esfuerzo se ha materializado en el volumen *Audit Culture* editado por Marilyn Strathern 2000, y en el volumen especial *Easa* coordinado por Chris Shore y Susan Wright 2015. También, desde perspectivas muy diversas, son interesantes los trabajos, para el caso latinoamericano de Gómez-Morales (2017), Kreimer (2011), Lux y Pérez (2017), Beigel (2013) y Gilbert-Galassi (2015). Sin duda aún son necesarios mayores esfuerzos reflexivos, que puedan a futuro, desencadenar en formas cada vez más concretas de situar y proponer otras posibilidades frente a estos modelos de culturas de auditorías.

⁸ No puedo esgrimir, que gran parte de lo que cierne este dilema en torno a la indexación lo fui realmente a comprender y reconocer en mi inserción laboral chilena, no que por ello, no tenga encontrado nobles gestos de “resistencia”, entrega y solidaridad con la disciplina, su ejercicio y reproducción.

chileno, ejercen su poder con mayor ímpetu. Es bajo este prisma que las escalas publimétricas de revistas indexadas se constituyen, como una de las principales bases de la generación de prestigio, y con ello, de diferencia, entre colectivos (universidades) y personas (académicos e investigadores). Insisto, cuestión que no sólo afecta a la antropología, sino a todas las disciplinas y áreas de investigación. Es perverso, porque homogeniza al “medir” a partir de escalas cada vez más “neutras”, entre disciplinas, prácticas y saberes que se encuentran radicalmente diferenciados - casi, ontológicamente, el casi porque no me interesa el rumbo que pueda tomar la discusión por ahora. Sin duda también oprime desde nuevas formas coloniales, de gobernar por números (Shore & Wright 2015), “pensados” desde afuera del lugar dónde son medidos, pero impuestos unilateralmente.

No tengo duda que se trata de cosmopolíticas transnacionales neoliberales, que como tales, suelen imponerse hegemonícamente en contextos dónde prevalezcan ministerios de ciencia y de tecnología, como de educación, que cuenten con políticas internas de desarrollo débiles y mercados fuertes, extremadamente sensibles a acuerdos transnacionales. Tratase entonces de un sistema mundo universitario regido globalmente en torno a directrices auditoriables. Hay grados e intensidades distintas, pero es una tendencia global. Sin duda Chile es un caso particular, dónde se han exacerbado las formas de medir, cuantificar y organizar la “productividad académica” a partir de escalas y modelos, usualmente, “extra académicos”. Estas “escalas” y “formas de medir” se han hecho evidentes en distintos procesos que atañen al sistema universitario. Ejemplo de ello está relacionado con las formas que rigen y supervisan el control de la calidad programas de graduación ofertadas en el contexto nacional, dónde distintas “agencias privadas”⁹ se ofrecen para medir la calidad de programas, prestando servicios remunerados para evaluar a otros pares y proyectos educativos - que pueden tornarse, siempre, al menos en este sistema, en competidores en otros ámbitos, pues muchos de estos “pares” también hacen parte de centros universitarios que también deben ser acreditados. El Estado, mediante un consejo adhoc “administra” y zanja algunos quehaceres y lineamientos para que esta práctica se haga siempre en buena fe.

⁹ Para el caso de las ciencias sociales existen actualmente 4 agencias acreditadoras reconocidas por la Comisión Nacional de Acreditación (CNA) de Chile: Acreditación, Acreditadora de Chile, AESPIGAR y Qualitas. Información disponible en la página de la CNA, Accesada Enero 2018: <https://www.cnachile.cl/Paginas/Agencia-Nivel-Conocimiento.aspx>

En este momento, uno podría recordar que descotidianizar también permite hacer evidente que:

“Cada vez más está empezando a sonar como el desesperado intento de negar que los mecanismos del poder pueden ser tan crudos y simples como lo demuestra la experiencia cotidiana (Graeber, 2015:36)”.

No podemos caer en el error de creer que toda la universidad en sí se somete integralmente a los modelos de cultura auditoriales, pues lo que se somete son las formas, productos y evidencias que dan valor y sentido basados en ideales de gestión y medición auditoriales, regidos, a su vez, por las formas y contenidos de políticas de gobernanza expresadas en políticas públicas de la ciencia, tecnología y la educación. No podemos dejar de reconocer que la experiencia universitaria entre quienes trabajan y la frecuentan, tiene muchas representaciones y sentidos, y que muchos de éstos están relacionados con ideales de conocimiento, de crítica, de vinculación y transformación de la sociedad y que no se agotan o bien, simplemente, no están contemplados entre esas escalas o índices auditoriales. Lo cual, no significa que no persistan y que no podamos reconocerlos y defenderlos. De hecho, la docencia, en su más amplia concepción, suele quedar fuera de las formas de control y reconocimiento, y eso, al menos para el estamento laboral docente, sean o no investigadores, constituye parte de la corrosión del carácter del trabajo (Sennet, 1998). Extrañamente, en muchas formas de control, jerarquización y diferenciación entre universidades la docencia pasa a un segundo plano, casi invisible, en la medida que no genera diferencia, ni se reconoce en muchos modelos de cuantificación vinculados a las culturas de la auditoría.

Escalas de prestigio: indexación y diferencia.

“Durante mucho tiempo, el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular (Mauss, 2009:248).”

Recientemente, algunas editoriales de revistas indexadas y no indexadas¹⁰, como también algunas materias periodísticas¹¹, han

¹⁰ Ver por ejemplo la nota editorial de Mónica Espinosa Arango en el Volumen 23 de la Revista Antipoda (2015).

¹¹ En el diario La Tercera (Chile) Natalia Opazo publicó un reportaje titulado “La tiranía

cuestionado, cada vez más, el sistema de indexación, denunciando entre otros aspectos, el peligro de una mercantilización del “mundo editorial” académico. Este mercado se ha instaurado tan vehemente que ha podido replicar, usualmente impulsado por políticas y gobiernos liberales, las normas que se le imponen desde lógicas productivistas, dónde nuestros textos y con ello, sus autores, se transan y compiten en mercados de indexación de impacto. Nada extraño que las empresas transnacionales dueñas de otorgar, administrar y supervisar algunas de las plataformas de indexación “prioritarias” sean gigantes corporativos de la cultura de la auditoría vinculados a todos los planos de la vida, como lo fue por un tiempo la agencia Thomson Reuters¹², la cual en su página dedicada al mercado chileno, se presenta como “líder mundial en soluciones de información inteligente y software para empresas, instituciones y profesionales”¹³. Indexar y dar valor a nuestras publicaciones parece ser un buen negocio para algunas empresas transnacionales, cada vez más interesadas en “administrar” dicho mercado.

Al parecer, ya no se trata de “decir cosas”, sino de producir “cosas”. ¿Se imaginan a nuestros/as autores/as clásicos de la antropología, - Marcel Mauss, Franz Boas, Margaret Mead, Fernando Ortiz, Roberto Cardoso de Oliveira, Guillermo Bonfill Batalla, Angel Palerm y tantos otros/as -, agobiados pensando y escogiendo a qué revista o anuario enviarán sus publicaciones a partir de una elección basada en los índices de impacto (si la revista es ISI, Scopus o Scielo)? Tal vez si los anales de sociología no estuviesen indexados ni Mauss ni Durkheim serían reconocibles para el sistema, ¿pero sin duda, que seguirán siendo reconocibles por nosotros no? Ahí está el problema que iré retomando en este texto, hemos perdido la capacidad de asignar, contestar y resignificar nuestras propias prácticas y el valor que ellas tienen para nosotros como comunidad antropológica. Para que hablar de producciones intelectuales menos académicas o levemente alejadas del formato y lugar de indexación formal, pero en muchos casos, accesibles a comunidades extra disciplinares, y por ello, potencialmente ricas en su capacidad de contestar o aportar otras posibilidades de diálogo y acceso a resultados e interpelaciones sobre nuestro pensamiento, conocimiento o saber antropológico. Estas formas

de las publicaciones académicas” (23/01/2016), accesado 10 de Diciembre 2017: <http://www.latercera.com/noticia/la-tirania-de-las-publicaciones-academicas/>

¹² Sobre algunas particularidades históricas y vaivenes en los “dominios intelectuales corporativos” que controlan las bases de datos indexables ver el trabajo de: Kreimer (2011) y Gilbert-Galeffi (2015).

¹³ <https://www.thomsonreuters.cl/PortalLN/HomeTR/Home.asp>

ni siquiera son menospreciadas por el “sistema”, sino, como discutiré posteriormente, simplemente no existen.

Creo que el problema no se reduce simplemente al “mercado editorial”, sino al modo como este mercado liberal revela jerarquías y categorías de clasificación en torno a formas de producción de conocimiento y de trabajo. Extraña lo fácil que el modelo se ha impuesto, de modo que la gente realmente está pensando que es de “verdad” y que tiene “sentido”, por ello recuerdo la buena indicación de Aihwa Ong en sus palabras finales de “ciudadanías flexibles”, dónde nos propone mantenernos radicalmente escépticos sobre las lógicas culturales por tras de los procesos de construcción y reconstrucción de nuestro mundo (1999:244). Para mí, simple y llanamente el problema está en la construcción de la diferencia, de cómo se está construyendo e imponiendo una lógica productivista colonial y hegemónica que va en contra de otros saberes, formas y quehaceres del conocimiento y la práctica académica en escalas que no sólo miden, reconocen y premian la producción indexada, sino también que punen y castigan (Foucault 2012). Me explico, gente se contrata, categoriza y despide a partir de la “producción académica indexada” y no por lo que esté diciendo o proponiendo en sus textos, los cuales son cada vez más olvidados, al final ya no se producen textos, sino “números” y “metas de producción”. La incidencia por ser buenos docentes y generar prácticas de vinculación social es totalmente secundaria o incluso se invisibiliza, sea en procesos de categorización, contratación o despido, a menos que estas prácticas tributen a partir de proyectos prioritarios que sean reconocidos formalmente en las escalas de prestigio y que incluso, en algunos casos, permiten entregar overheads económicos a las universidades.

Esta lógica, para que pueda existir como tal, necesita ser reconocida y estandarizada desde diversas instancias, y lo más extraordinario, es que ha sido reproducida vehemente y casi sin cuestionamientos o restricciones, incluso, desde algunas escasas posiciones dónde se podría cuestionar; como por ejemplo, en la conformación de grupos disciplinarios en los consejos de ciencia y tecnología nacionales, los cuales definen la forma que se va “medir y cuantificar” la producción curricular del investigador/a a la hora de postular a proyectos de investigación que cuenten con financiamiento nacional (como por ejemplo, para el caso de Chile, el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico; Fondecyt). Al mirar las pautas que ordenan y asignan puntajes por los grupos de estudios, no resta duda de cómo se han uniformizado

tendencias de indexación, en desmedro de otros elementos que podrían evaluar tanto competencias curriculares en relación a su capacidad de desempeño “científico disciplinario”. Las cuales, por un lado, han privilegiado, y con ello, dado mayor valor, artículos indexados en revistas ISI, SCOPUS, SCIELO y últimamente, ERIH PLUS, y por otro lado, a libros y capítulos que deben presentar o incluir textualmente en sus obras que cuentan con referato externo¹⁴. Además, suele considerarse sólo un cierto intervalo de tiempo; usualmente cinco años.

Uno podría cuestionarse, y esto puede estar abierto a futuros debates, qué significa un buen desempeño científico en términos de investigación, y por qué, deberían quedar afuera de la “evaluación” elementos que pueden ser parte de un buen desempeño en investigación, como evidencias que acrediten consideraciones en ámbitos de gestión, docencia y vinculación con el medio y formas de divulgación del conocimiento generado. Este cuestionamiento se plantea bajo la consideración que todo proyecto de investigación requiere competencias de gestión, como también de la capacidad de generar equipos y transmitir conocimientos (docencia) y sobre todo, tal como suele solicitarse en la propia postulación del proyecto, competencias que tributen una vinculación con el medio, la sociedad y la cultura, y con ello, al tipo y forma de conocimiento que se genera y divulga. No creo que la producción intelectual en términos de artículos científicos o capítulos de libro se deba desconocer o dejar de valorarse, sino más bien, a que el resto de las “acciones” complementarias al papel de los “cientistas” deberían poder contar como aportes y ser visibles en términos curriculares y con ello, en criterios de clasificación y obtención de recursos. No podemos creer, cómo fundamentan las culturas de las auditorías, que sólo cuentan el/la más indexada según los parámetros establecidos fuera y para todas las disciplinas. Podemos considerar entonces, el productivismo a ciegas, ese casado con una escala publimétrica y de impacto se ha impuesto para ordenar y clasificar el mundo, dejando a su vez, en la oscuridad, lo que no se mide, pues como reconoce Strathern, solo algunas operaciones pueden ser contabilizadas en los sistemas de auditoria (2000:2). Uno se pregunta si cuando se reúnen cientos o miles de personas en un congreso de antropología latinoamericana si realmente existimos, pues el “sistema” que se ha generado suele no reconocer que estuvimos acá o bien algunos casos,

¹⁴ Véase en este link, las informaciones con los criterios de evaluación curricular para el área de Antropología y Arqueología para los años 2008 - 2018. Accesado en Enero 2018: <http://www.conicyt.cl/fondecyt/grupos-de-estudios/antropologia-y-arqueologia/#tab-02>

contar muy poco ¹⁵. Pero sabemos que esta experiencia si vale en tantas y diversas formas que hacen parte y dan sentido a lo que entendemos y podemos configurar al papel y rol que un/a académico/a puede aportar para su universidad, disciplina o sociedad. Aquí aparecen otros cuestionamientos.

¿En qué momento, otros grandes valores vinculados a la práctica y al pensamiento antropológico, parafraseando categorías propuestas por Roberto Cardoso de Oliveira en dos compilaciones (2000, 2003), quedan plasmado en las nuevas formas de clasificación que torna a las escalas de indexación específicas como sagradas, mientras torna profanas al resto no indexado? ¿Quiénes son las nuevas y nuevos maestras y maestros de nuestra disciplina?, ¿y para qué hablar de los maestros y maestras fuera de la academia, que se han ganado su nombre por haber emprendido un camino de formación y reorientación desde la práctica, en estudios, consultorías o propuestas de intervención aplicada? ¿O los y las que han publicado obras consagradas (pero sin referato), célebres monografías o bien elocuentes laudos o peritajes antropológicos? ¿Por qué, cada vez más, los libros ahora tienen que tener referatos? ¿Qué lógicas de sospecha se articulan? Sin duda, la transformación es radical y voraz, debo advertirles que las categorías ya están operando con toda su fuerza entre nosotros, sobre todo en el caso del sistema universitario chileno. No pocas veces escuché, observé y reparé como, ante la fuerza de toda categoría clasificatoria, que ordena las formas de la vida social, existe un reconocimiento cuantitativo ideal en torno al número de isis o scopus que fulano o fulana tiene, pero cada vez menos se sabe o comenta, en torno a lo que dicen, proponen o piensan sus obras. Radical, ¿no? Naturalmente, un currículum más indexado garante más posibilidades donde las lógicas auditoriales imperan con mayor ahínco, garantiza acceso a plazas de trabajos, promociones laborales y sobre todo, la postulación a fondos públicos de investigación. Esto sin duda, conlleva alteraciones del sentido del trabajo académico. En relación la fuerza de la transformación proveniente desde estas “nuevas racionalidades” nótese la siguiente referencia de Chris Shore y Susan Wright:

“(...) Our analysis underlines the fact that audit technologies being introduced into higher education and elsewhere are not simply innocu-

¹⁵ Para el caso chileno el sistema nacional de postulación de proyectos de financiación científica este ítem no existe.

ously neutral, legal-rational practices: rather, they are instruments for new forms of governance and power. They embody a new rationality and morality and are designed to engender amongst academic staff new norms of conduct and professional behaviour. In short, there are agents for the creation of new kinds of subjectivity: self-managing individuals who render themselves auditable (2000:57)."

Como expondré a continuación, específicamente en relación a la producción e indexación de textos, cabe reconocer, como proponen Shore y Wright (ibid), que las tecnologías de las culturas de auditoría acaban determinando, mediante el uso de un lenguaje, con sus derivaciones conceptuales propias, como también, desde prácticas y normas coercitivas, ciertas formas jerárquicas de subordinación a partir de lógicas subyacentes desde modelos neoliberales, que suelen ser anticomunitaristas y fomentando una experiencia cada vez más individualizante en el espacio universitario.

Situando la experiencia: indexando cosas, sentidos y cuerpos.

"El castigo, en la disciplina, no es sino un elemento de un sistema doble: gratificación-sanción. (...) El castigo disciplinario tiene por función reducir las desviaciones. Debe, por lo tanto, ser esencialmente correctivo (Foucault 2012:210)."

Sin duda, una de las principales formas de establecer un orden moral compartido (Douglas 2007a, 2007b), y en muchos casos, impuesto (Graeber, 2015), se basa en mantener categorías que sirvan para establecer un orden y delinear lo ambiguo mediante sistemas de sanciones y compensaciones, sustentado por un modelo o al menos una lógica, que precisa establecer categorías y criterios que permitan agrupar, y en este caso, cuantificar, lo que se desea - el valor anhelado. Así, el modelo neoliberal plenamente consolidado en el contexto universitario chileno, que se refuerza constantemente bajo lógicas y prácticas inspirados en burdos lineamientos productivistas al alero de políticas y convenios regulatorios bajo el prisma de la cultura de la auditoría, ha fijado sus categorías de valoración para el lugar dónde "los productos son comercializados y expuestos": las revistas indexadas. La categoría que marca diferenciación y distancia entre las revistas, y con ello impone subordinaciones, se

basa más que nada en valores homogeneizantes de impactos, forma y estructura y no necesariamente, de los contenidos de los trabajos. ¿Puede pasar la calidad de una revista exclusivamente por criterios administrativos? ¿O bien, por índices de impacto basado en referencias y accesos? ¿Dónde quedan los pares que deberían establecer los criterios de reconocimiento desde lo propio? ¿Existe lo propio para atribuirle reconocimiento a una revista o artículo en términos disciplinares? ¿O estamos cada vez más alienados de nuestros propios sentidos? Cabe distinguir, que de forma alguna, quiero quitar los méritos de los propios artículos publicados y de quienes publican, ni menos de las revistas y sus cuerpos editoriales, que con mucho esfuerzo materializan y disponen esos trabajos, mientras que invierten para mejorar los criterios y acceder a las anheladas categorías Scielo, ISI y Scopus. Lo que me interesa resaltar es en que se ha transformado publicar hoy en día en términos del valor que implica para el quehacer laboral académico. Insisto, esto no significa que no coexistan otros sentidos tradicionales que se vinculan con el acto de publicar, como los relacionados con las posibilidades de: intercambiar ideas, reflexionar sobre temas importantes, compartir informaciones sobre investigaciones y debatir en torno alcances epistémicos y disciplinarios, como también sobre papel público y aplicado de nuestra disciplina. Estos “valores” se encuentran, hoy en día, totalmente subordinados. Reflejo de ello, es que, cada vez más, he notado que se buscan revistas para publicar a partir de los criterios indexación que tenga la revista y no por la revista en sí. Al parecer, la revista y lo que se publica son antes que nada dados por los sentidos que puede conferir su indexación. De igual modo, me parece significativo que las normas editoriales de las revistas de ciencias sociales han disminuido notoriamente el número de páginas y/o caracteres totales de los textos.

Frente a esto, tal vez sea prudente reflexionar sobre el peso del “paper” hoy en día. Publicar ya no es un acto ni propio ni colectivo, es antes todo, y sobre todo en el contexto universitario chileno, una producción de material indexable, con ello reconocible y comparable. ¿Pero que se produce? ¿Que se produce cuando se escribe? El modelo es claro, discrimina, por variables pobres, pero discrimina. Establece jerarquías, poderosamente homogeneizantes sobre contextos de producción completamente diferenciados entre sí. Ha sido tan radical la transformación que las personas hoy en día producen las categorías, me explico, producen “ISI”, “Scopus” y “Scielo”. Ya no producen textos, producen bienes, tasados por un mercado que estipula, al menos para

muchas universidades en el contexto chileno, tanto escalas de recompensas (que pueden variar entre U\$S 500 hasta U\$S 2000 por artículo publicado), como sanciones. Las recompensas están jerarquizadas por segmentos, a veces, complementarios, pero diferenciados en cuanto al valor o puntaje de la recompensa: ISI, Scopus y Scielo; y en otros excluyentes sólo ISI¹⁶ y Scopus. Por otro lado, se han establecido sanciones que puedan imposibilitar la renovación de contratos por desempeño, temporarios o de inserción parcial; o bien, los/las académicos/as pueden ser evaluados negativamente en su calificación de desempeño (lo que impide su progresión entre las categorías que contemple la universidad o bien su desvinculación). La continuidad o temporalidad de la permanencia en el sistema universitario, depende, según esta lógica, de lo productivo que se puede ser en dichos parámetros. Al respecto, a modo de ejemplo, nótese el siguiente cuadro donde se describen los criterios de incorporación de un concurso público para una vacante de “académico-investigador” publicados en una página web de una universidad chilena, vacante que corresponde a una “Convocatoria Nacional Subvención a la Instalación en la Academia, Programa de Atracción e Inserción de CONICYT (Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica), el cual financia durante los tres primeros años el salario del docente ¹⁷:

a) Título Universitario Habilitante	Sociólogo
b) Grado Académico	Doctor en Antropología
c) Líneas de investigación	-Estudios regionales con énfasis en migración -Etnografía Multisituada
d) Experiencia en Docencia	Experiencia Demostrable en Docencia pregrado en alguna de estas carreras: - Trabajo Social - Pedagogía en Historia y Geografía - Psicología
e) Experiencia en Investigación	A lo menos 1 proyecto de investigación Fondecyt culminado o en desarrollo, como investigador responsable en los últimos dos años. - Profesor guía de tesis de pregrado y posgrado sobre línea de investigación demostrable.
f) Ponencias	Ponencias en el área en los últimos 5 años.
g) Publicaciones	A lo menos 3 publicaciones ISI, Scopus, en los últimos 5 años sobre el área de investigación.

Sin duda, este aviso es muy similar a cualquier otro que se pueda acceder en buscador de internet al buscar por “concurso académico ciencias sociales Chile”. La gran mayoría arrojará condiciones muy similares en relación al “item” publicaciones. La puerta de acceso sin pudor alguno está

¹⁶ Que a su vez, según el factor de impacto, se divide en 4 grupos (Q1, Q2, Q3 y Q4).

¹⁷ Creo absolutamente innecesario hacer referencia explícita de la universidad y del link dónde se encuentra este anuncio, naturalmente es una información pública; una búsqueda rápida por concursos “académicos universidades chilenas” va arrojar resultados bastante similares.

siendo cada vez más marcada por la capacidad de producir y contribuir en índices y escalas publimétricas y ya poco o nada importa el resto.

Así, la práctica de escribir se sitúa en un contexto donde todo el mundo lee cada vez menos y escribe cada vez más, alejando e individualizando progresivamente la experiencia universitaria en la medida que impone una subordinación del tiempo a la escritura, y está a la vez subordinada por las escalas “auditoriables” establecidas (ISI, SCOPUS y Scielo). Esto último ha dificultado la co-existencia de prácticas universitarias en el quehacer cotidiano de la experiencia de trabajo y vida académica (i.e. docencia, extensión, prácticas comunitarias o de vinculación, entre otras). Sin duda, la categoría contemporánea de docente e investigador universitario y de carrera universitaria se está reformulando cada vez más con base en criterios establecidos en cuotas y criterios productivos: de metas mínimas por individuos y por departamentos o unidades (y también por universidades en relación al “volumen total producido”). Con eso, podemos asumir que ser profesor/a universitario hoy en día se pueda presentar como una categoría aséptica, vacía y, aparentemente, sin historia. Al respecto nótese la siguiente cita:

“El conocimiento burocrático trata esencialmente de esquematización. En la práctica, un procedimiento burocrático consiste invariablemente en ignorar todas las sutilezas de la existencia social real y reducirlo todo a fórmulas mecánicas o estadísticas preconcebidas. Ya sea cuestión de formularios, normas, estadísticas o cuestionarios, se trata de cuestión de simplificación (Graeber, 2015.78)”

Recientemente, muchas universidades chilenas han concursado por fondos públicos de la educación universitaria llamados “Convenios de Desempeño”, que les permitirían “mejorar su impacto en diferentes áreas” (Reich et al, 2011), entre ellas, aumentar el coeficiente de publicación en revistas indexadas (ISI, Scopus y Scielo) sobre todo a partir de la contratación de docentes “a prueba por desempeño”. Otras universidades buscan estratégicamente concurrir a fondos basales, recursos extraordinarios dados por el Estado, una vez que hayan cruzados umbrales de complejidad, principalmente relacionados con la oferta de programas de doctorado y con el aumento del volumen total de la producción científica indexada¹⁸. Así, los compromisos colectivos

¹⁸ Al respecto nótese la siguiente nota del Ministerio de Educación (Accesada Enero 2017): http://www.mecsup.cl/index2.php?id_portal=59&id_seccion=4418&id_contenido=21829

adquiridos por algunas instituciones universitarias se han materializado en estrategias para mejorar sus indicadores de publicación mediante la contratación de docentes investigadores, usualmente, jóvenes doctores a quienes se les contrata por periodos a prueba (por desempeño), para que adquieran compromisos de publicación en revistas indexadas (ISI, SCOPUS y SCIELO), generalmente, anuales; como también para que postulen a “fondos y proyectos prioritarios”. Al mismo tiempo, en algunas instituciones universitarias, se han establecidos convenios con profesores que ya son de planta, otorgando la posibilidad de dedicarse a investigación, dónde se han establecido cuotas de publicación anuales o bianuales a beneficio de la disminución de la carga en horas de docencia.

La posibilidad de establecer sanciones vinculadas a sistemas mínimos de producción de artículos indexados ha establecido una domesticación del paper como bien que vale algo más que sí mismo, sino cada vez más, en su posibilidad de tornarse valorable por satisfacer metas y contabilidades demostrables del “avance” e “impacto” en rankings publimétricos - que avalarían formas y escalas de prestigio entre universidades, reflejando condiciones desiguales entre centros y periferias, tanto en relación a contextos nacionales, como internacionales. Algunas de las estrategias a las cuales se ha recurrido tienen que ver el establecimiento de textos mínimos publicables, establecidos más por criterios de forma, que de contenido o bien, la parcialización de los resultados de una investigación en pequeñas etapas que resultan en pequeños textos¹⁹. Existe también una sobre concentración de envíos a algunas revistas, sobre todo en Chile y Latinoamérica, que están indexadas en las categorías predominantes, en desmedro de otras que no lo están, tornándolas marginales del sistema - pero tal vez ahí radica su fuerza de resistir y re-inventarse fuera del alero de éstas categorías. El “tiempo de espera” y “la saturación” relativa de algunas revistas (que en muchos casos puede exceder un año), han intensificados las presiones en la búsqueda de dónde publicar y con ello, la concentración de “poder” e injerencia de algunas revistas. Sin duda, reflejando condiciones de precariedad cada vez peores para quienes tienen que cumplir metas de “producción anuales” en revistas indexadas, pues recordando, que otras publicaciones no indexadas en revistas prioritarias no cuentan para la meta y ni para las nuevas formas.

¹⁹ Cuestión que queda manifiesta en las “instrucciones para los autores” de algunas revistas indexadas, dónde se recomienda, solicita o limita cada vez más la extensión de los textos. Al final de cuentas, artículos necesitan evaluadores, quienes a su vez, están abrumados “produciendo textos”.

de prestigio, y menos aún, como se dijo recientemente, para poder postular a fondos concursables pues han sido “ninguneadas” por sus propios pares que han establecido y se rigen por estos criterios de validez auditoriables a la hora de conformar los grupos o consejos de área. Es por ello, que han aparecido cada vez más revistas que cobran para publicar, como también otras que cobran para acceder el material, y por otro lado, cabe acentuar que gran parte de las revistas del área de las ciencias sociales y en específico de la antropología, están indexadas en índices ISI publican exclusivamente o prioritariamente en inglés, reflejando la injerencia de una geopolítica del conocimiento en torno a una lengua y las formas de generar diferencia entre quienes pueden acceder a publicar y a leer dichos trabajos. Volviendo a Douglas, preguntándose entonces no solo por lo que vale, sino por lo que no vale, uno puede cuestionarse porque artículos indexados en otros índices (que no sean SCOPUS; ISI o SCIELO), pero que cumplen con varios criterios (procesos de evaluación reconocibles, periodicidad, impacto y calidad de sus trabajos), ¿no son evaluados o reconocidos de igual forma?

Así, parte de la vida universitaria actual, tal vez con menos intensidad en algunos centros universitarios que en otros, refleja de forma concreta la inserción de prácticas que incentivan una experiencia cada vez más individualizada de la vida y trabajo académico. Quien puede resistir, es quien puede doblegar el indicador, y con ello, repensar el tiempo. Esta normatividad basada en categorías y atributos auditoriables neoliberales que imperan nacionalmente y con ello de forma desigual entre universidades regionales o centrales, rige no sólo la producción de un modelo, que suele imponerse, usualmente disfrazado, pero en rigor a la fuerza, por medio de políticas de reconocimiento (i.e. acreditación institucional), que recompensan a quienes cumplan con el ideal impuesto. La productividad denota como valor simplemente la capacidad de reproducir o adecuarse a un modelo, que sustituyó el interés de la pregunta sobre lo que se estaba escribiendo y porque se estaba escribiendo, para cuánto se está produciendo y dónde será expuesto como un indicador de verdad y sentido. Pero claro, quién sería capaz de leer, para estar al día entre sus pares, toda la producción escrita de un departamento al cual nos vinculamos institucionalmente, cuando nuestra interacción, lectura, conocimiento y debate interno ya es bastante pobre, pues suelen reinar distancias temáticas y hasta disciplinarias, pero también cierta apatía de la proximidad tan criticada entre movimientos como la red de antropología en el mundo (Restrepo

y Escobar, 2004, 2005; Ribeiro y Escobar, 2009; Díaz Crovetto, 2008). La gran paradoja radica en considerar como se ha establecido un sistema que no reconoce ni valora prácticas y actividades académicas concretas. ¿Por qué ciertas prácticas no cuentan para el sistema? ¿Por qué no valen? Cualquier sociedad y cultura en el mundo podría reconocer formas diferenciadas de significar ciertas actividades, asignándoles valores distintos, pero lo extraño es dejar como inexistente alguna actividad. Convengamos, no existen prácticas sociales que no existan y menos que no tengan significados culturales que reflejan formas de organización y de expresión de la vida en sociedad, y en específico, de la vida académica-universitaria. Así, cuando el sistema reconoce sólo algunas tareas con valor x, pero desconoce otras, está evidenciando cuán lejos está de interpretar y aproximarse a lo que la gente realmente hace y por qué lo hace. Me explico. Un docente investigador universitario sabemos que no es sólo una persona que escribe papers para revistas indexadas y da un número x de clases en pre o postgrado. En cierta forma, esta construcción de escalas de valor de mercado auditoriables en torno a lo que se produce académicamente es parecida a la gourmetización, que ha generado líneas premium, o sea, de “personas premium”, que escriben en revistas premium (Indexadas en bases de datos ISI y/o Scopus) y publican por tanto productos “premium” (Artículos indexados ISI o Scopus): ¿Extraño no? En otras palabras, podemos simplemente considerar que la nueva denominación de jerarquía se ha orientado para la enunciación liberal que torna sujetos “como alguien productivo” o bien la más nefasta expresión en inglés “publish or perish”, donde ambas no hacen más que acervar una relación del texto-artículo como mercancía, donde su valor está, - ahora, en sistema mundo universitario auditoriable -, dado por las condiciones que operan fuera de él.

No podemos naturalizar las actuales condiciones que someten nuestras praxis académicas, que más allá de las problemáticas y consideraciones epistemológicas, políticas y morales, acaban afectando el trabajo y la vida de personas de carne y hueso, donde el modelo afecta las formas de sentido del trabajo para quienes ya están insertos en la universidad y al mismo tiempo, tal vez de una forma más ejemplificadora, limita el acceso a la universidad a sus nuevos integrantes. Tal vez ahí se hace más evidente, cuando se configura y se observa en los concursos públicos los requisitos de ingreso de acorde a dichos valores de mercado de producción científica académica normalizada y regulada, donde poco se habla de otro tipo de orientación, del valor fuera de la cosa.

De igual modo, cabe cuestionarnos por la capacidad de “producir” otras formas de expresiones textuales, que no sólo tributen a metas de indexación, sino también que puedan vincularse y dialogar con un público mayor, no académico. Para el caso de la antropología, como de tantas otras disciplinas, buscar otras formas de textualidad puede permitir confluir para textos más públicos y que esto no signifique ni una desvalidación académica, ni menos sanciones administrativas, pues el tiempo para ello y la materialidad de estas obras pueden y deben ser reconocidos como tan valiosas como ISI, SCOPUS y SCIELO, como un impacto que trasciende escala publimétrica y trascienda para uno social.

Repensar cosmopolíticas: inflexiones y posibilidades.

“Critical reflections on our practices would suggest that there are compelling moral and ethical reason for trying to develop a modern range of anthropologies which do actually take account of the complexities and techniques of knowledge production within and between societies, groups and regions (Moore, 1996:14)”

Como planteé anteriormente, la cosificación de la producción intelectual en relación a los papers académicos supone que el valor del texto ya no está en él, sino en el valor de mercado que puede adquirir mediante su indexación. Esta cosificación, como toda construcción cultural, puede contestarse y podemos imaginar otras formas y otros modelos que den cuenta de lo queremos significar y reconocer desde nuestras propias comunidades de sentido y valor, siempre en transformación, y no desde tecnologías propias de la cultura de auditoria (Shore & Wright, 2000, 2015; Strathern, 2000). No podemos ser solo críticos en contestar formas de actuar, pensar y generar conocimiento antropológico en relación a otredades posibles, nos cabe también, como sujetos críticos y actores presentes en entramados culturales, sociales y políticos, interpelar las formas que se nos interponen, disciplinan y castigan como sujetos y comunidades situadas en campos y relación de poder específicas en el mundo académico-universitario (Restrepo, 2016). Particularmente en relación a la validación y reconocimiento de formas indexación publimétricas, creo que no basta con resistir desde otros lugares (revistas y proyectos), sino desde nuestro espacio a partir de nuevas formas que contemplen y se adecuen a clasificaciones morales colectivas en vez de

otras impuestas hegemonícamente “desde afuera”, desde un colonialismo homogeneizante proveniente de las tecnologías y dispositivos de control y resguardo de la cultura de auditoria. Así, la riqueza de la circulación e intercambio de ideas no puede regirse por el valor que sus transacciones puedan tener, sino, porque nos aproximan, nos revelan, nos interpelan y nos ayudan reconocernos como grupo humano específico a partir de formas que “extrapolan factores de impacto”, como al mismo tiempo, la posibilidad que podamos intervenir y acoger otras miradas en torno al conocimiento en general, antropológico o no.

Resulta importante, como estrategia de contestación, repensar “lo común”, lo “importante”, lo que da “prestigio” y lo que “diferencia”, pero sobre todo cuestionarse en torno a lo que realmente se puede medir y cuantificar en términos absolutos a partir de formas estadísticas simplistas que no dan cuenta, a pesar de que así se lo propongan, de dar valor a nuestra capacidad de aportar como académicos o profesionales insertos en el sistema universitario. La fatídica reducción de lo académico, y tanto el valor y papel que puedan tener esto, para la universidad y la sociedad, sólo a partir de criterios publimétricos, es, simple y llanamente, un proceso radical y contemporáneo de alienación. Ser gobernados por números (Shore & Wright, 2015) es ser disciplinados por palabras que no dejan de ser cosas. De una forma más general, dejar de estar presos de las formas de gobernanza de las “audit culture” que rigen, hoy en día, gran parte de un sistema mundo universitario a partir de determinadas cosmopolíticas, significa replantear y cuestionar las posibilidades de transformaciones de políticas del Estado y de la forma que tanto la universidad, como la disciplina se vincula con ésta. Al respecto nótese la siguiente la cita:

“Discrepant cosmopolitanism guarantee nothing politically. They offer no release from mixed feelings, from utopic/dystopic tensions. They do, however, name and make visible a complex range of intercultural experiences, sites of appropriation and exchange (Clifford, 1998:369)”.

No hay duda que necesitamos reconocer, resignificar y contestar. A nivel de comunidad, a pesar y en resguardo de nuestras diferencias como disciplina geopolíticamente posicionada en diferentes contextos producción y reproducción, podemos pensar y proponer formas de reconocer la labor profesional, la calidad de las publicaciones, el papel de la investigación y la docencia a partir de formas que permitan generar

cosmopolíticas, que pueden ser parcialmente compartidas en ciertos contenidos y formas, como localmente reinventadas, complementadas o diferenciadas. Pero al final, se trata de pensar otras posibilidades de articulación epistémica en torno a generar formas de valor desde la disciplina por criterios emanados desde en ella, en torno a consensos y disidencias, que pueden ir cambiando en el tiempo.

Así, cosmopolíticas, como las vinculadas a las “culturas de auditoria” deben ser contestadas por formas de organización global, por otras formas posibles de cosmopolíticas, que pensadas y redefinidas entre articulaciones locales, regionales y globales permiten resituar nuestra capacidad de inflexión que suele surgir frente a un contexto de adversidades, como por ejemplo, la anunciada por Ribeiro en su crítica del giro a la derecha²⁰, que nos remite a repensar el papel de la antropología para ver, observar y plantear cuestiones sobre su propia sociedad y cultura. En ese plano, resulta también importante el papel que los órganos colegiados de profesionales y asociaciones científicas nacionales puedan jugar, sobre todo, a partir de los espacios regionales y globales existentes como: The World Council of Anthropological Associations (WCAA); The World Anthropological Union (WAU) o la Asociación Latinoamericana (ALA), entre otras, como también desde articulaciones y proyectos críticos epistemológico/políticos: antropologías mundiales, disidentes, del sur y tantas otras.

Entiendo que lo que propongo aquí es siempre una tarea difícil, pues acostumbrados a desconstruir, hemos dejado de practicar los encuentros y las proposiciones. Tal vez para ello, debemos leer un poco más, escribir un poco menos y conversar un poco más entre nosotros y con otros que sufren lo que nosotros sufrimos también de formas similares y de otras muy distintas, antes que sea demasiado tarde para reconocer el nativo que está, día a día, en el espejo. Resulta muy distinto acusar las inserciones en un sistema mundo desde el entramado disciplinario de la diferencia y del poder, que hacerlo desde los actores, desde la inserción laboral de algunos antropólogos y antropólogas en las universidades, entiendo, que este sea sólo un lugar de observación y lo parcial que suele resultar este en razón del número total de antropólogo/s en ejercicio profesional. Tampoco peco de ingenuo al considerar que “cosmopolíticas”

²⁰ Versión textual de una conferencia y versión borrador del trabajo accesado en Diciembre 2017 desde Academia.edu https://www.academia.edu/30248280/GIRO_GLOBAL_A_LA_DERECHA_Y_LA_RELEVANCIA_DE_LA_ANTROPOLOG%C3%8DA._Mirando_al_pasado_presente_y_futuro_de_la_disciplina

no pueden sólo ser contestadas con otras cosmopolíticas, sin que de alguna u otra forma, se conteste también al proceso que ha permitido - y que hemos permitido de forma paradójal - que estas cosmopolíticas del sistema mundo universitario contemporáneo regulen, controlen y, en muchos casos, distorsionen las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo en la universidad. Sin duda, parece ser que lo más difícil es reconocer que la transformación ha sido y sigue siendo radical, tanto en torno a la forma en que se le está dando un tipo de sentido y control a la producción de conocimiento, como también, de una construcción global de la experiencia del trabajo universitario. Como proponen Shore and Wright (2000:85), una tarea compleja pendiente, es poder “auditoriar” el propio sistema de auditoría y sus formas de coerción que operan en las distintas dimensiones de la vida social, para reflejar los daños y costes humanos que está generando.

Ahora bien, hay responsabilidades compartidas, sobre todo si reconocemos que el sistema mundo universitario, en diferentes puntos nodales, se rige a partir de espacios y posiciones concretas que suelen estar vinculados en estructuras nacionales de ciencia y tecnología (i.e. investigación), como de educación (i.e. política universitaria y formación). En muchos casos puede haber poca posibilidad de maniobra, pero sin duda, estos puntos nodales pueden tornarse puntos de revisión, debate y contestación sobre si todo si están vinculados con consejos de área (i.e. representantes de las disciplinas). Son estos espacios que interconectan y pueden interceder en las formas y contenidos de los criterios que dan valor a las “cosas” y “las palabras”. Las personas, nosotr/s, podemos ser críticas con los contenidos y redefinirlos, pues en las universidades, ministerios y sobre todo, consejos de ciencia, no funcionan solo porque son parte de un sistema interligado, sino porque suelen ser validados por comités, asesores e integrantes, más allá de los propios funcionarios de estas instituciones. Predicado, que para una antropología aplicada no tendría nada de novedoso, sino, en la medida que ésta suele concebir, como parte de muchos de los propósitos de sus acciones, la capacidad de intervenir frente a las disonancias que suele haber entre instituciones, grupos humanos y políticas a partir de propuestas que rescatan una aproximación más simétrica entre modelos y prácticas, o sea, más próxima de lo que la gente sí hace y de la forma que la gente lo hace. Sin duda a l/s que estamos fuera de esos lugares, nos cabe también reconocer, discutir y proponer formas alternativas y desde lugares distintos.

De igual modo, cabe reconocer que una cosa es centrar y reconocer

nuestra mirada a formas coloniales de imposición que reflejan las violencias estructurales que propone Graeber al pensar el poder de la burocratización y normalización de la vida y la forma que esta puede ser vivida actualmente (2015), incluso, la académica. Pero otra cosa, es reconocer que las “culturas de auditoria” que sostienen el entramado del sistema mundo universitario son reflejos de las formas de conjugar elementos objetivos en la universidad en relación a su concepción como espacio de trabajo bajo un modelo neoliberal que ha funcionado de formas más espontánea que planificada (Harvey, 2013). Al hacer aquello podemos, criticar, situar, reflexionar y repensar nuestras condiciones objetivas y subjetivas en torno al trabajo docente en la universidad, epistemológica y políticamente. Flexibilización, intensificación y precarización laboral están instalándose con cada vez mayor ahínco y de formas cada vez más totalizantes en la universidad sobre todo mediante estos regímenes de control y asignación de recursos bajo lógicas de calidad y eficiencia asociados a tecnologías auditable. El concepto-jerga “burn out”, que se refiere al agotamiento físico y emocional de trabajadores, en este caso, de docentes e investigadores/as universitarios/as refleja que la normatización está afectando no sólo la calidad del trabajo, sino la calidad de la vida. La posición, parcialmente, privilegiada del docente universitaria frente al resto de mundo laboral de su sociedad de origen, no lo resguardan de procesos más amplios en torno a su situación como trabajador. De ahí que una mirada crítica a la constitución de modelos de precarización, flexibilización e intensificación del trabajo a la par de formas auditable debe pensarse desde posibilidades más amplias y que se interconectan. Que permitan entonces mirar el mundo fuera de la lógica del paper indexado, al mismo tiempo que le permita comprender las lógicas que lo sostienen y con ello, las formas de cuestionarlas.

No cabe duda que históricamente, estamos en un periodo distinto en torno al desarrollo del capitalismo, el cual tampoco no opera necesariamente en formas iguales en los distintos contextos espaciales del globo (Harvey, 2003; Comaroff & Comaroff, 2001; Trouillot, 2003). Las formas como se tejen y han tejido la estructuración entre el mercado, el Estado y el sector privado en torno a la configuración de políticas públicas, reflejan estructuraciones que aún pueden considerarse como bastante variables e incluso, poco predictibles. Pero al mismo tiempo, podemos reconocer ciertas particularidades de la reestructuración contemporánea del capitalismo, en contextos globales, a partir de formas autoritarias de control y sobrevigilancias, como las vinculadas con la transformación

en contextos globales de las condiciones y sentidos del trabajo (Sennet, 1998). Al respecto Jean y John Comaroff reconocen:

“Neoliberalism aspire, in its ideology and practice, to intensify the abstractions inherent in capitalism itself: to separate labor power from its human context, to replace society with the market, to build a universe out of aggregated transactions. While it can never fully succeed, its advance over the “long” twentieth century has profoundly altered, if unevenly in space and time, the phenomenology of being in the world. Formative experiences - like the nature of work and the reproduction of self, culture and community - have shifted (2001:14-15).”

Sin duda, este ensayo, buscó problematizar parte de las formas de cómo tanto el Estado (Scott, 1998), como agencias corporativas del sector privado (Shore and Wright 2000, 2015), ejercen su presencia en el día a día a los académicos e investigadores en su papel de trabajadores universitarios.

Comentarios finales.

“(...) tomar consciencia de una hipercentralización provoca la imperiosa necesidad de superarla (Ribeiro, 2011:76).”

“(...) Hacer antropología desde el sur pasa por asumir que en la periferia hay muchas otras periferias que no necesariamente deben ser incorporadas o domesticadas, sino potenciadas en sus disrupciones de las lógicas del privilegio y la desigualdad. En ese sentido, hacer antropología desde el sur es un proyecto intelectual y político articulado a las antropologías disidentes (Restrepo, 2016:56).”

Es difícil pensar “cosmopolíticas” que no terminen en formas de burocratización, y con ello, operando formas de violencia estructural según propone Graeber (2015). Tal vez, hoy más que nunca sea necesario comenzar a discutir más la forma como vivimos el mundo concreto, nuestro día a día, vinculados, en muchos casos, a instituciones, prácticas y articulaciones políticas, más allá de las convergencias con nuestras propias “líneas de investigación”. Cabe, entonces, aportar nuestras inflexiones “desde la academia” sobre nuestro propio espacio de trabajo. Más concretamente, Graeber nos propone que sucede cuando la gobernanza

de estas “audit culture” es plena:

“La historia revela que las políticas que favorecen al “mercado” han implicado siempre más gente en despachos para administrar cosas, pero también que hay un incremento en la amplitud e intensidad de las relaciones sociales que acaban siendo reguladas, en última instancia, por la amenaza de la violencia. (...) La burocratización de la vida cotidiana implica la imposición de normas y regulaciones impersonales que, a su vez, sólo pueden funcionar si están respaldas por la amenaza de la fuerza (:).”

La paradoja será, encontrar y coexistir con esos mínimos de la burocracia (Graeber, 2015), o bien encontrar sistemas alternativos que operen en redes de valores variables y equivalentes y aproximarse a los valores, que podemos estar más o menos de acuerdo, como comunidad antropológica, resguardando formas y sentidos locales, posibilitando nuevas nomenclaturas e inter-relaciones.

Hay que reconocer, que las presiones, no sólo están en el individuo-académico-trabajador, sino en su departamento o instituto, y finalmente, en su universidad, para que estas sean “más competitivas” y puedan responder de mejor manera a generar una diferencia cuantitativa demostrable frente a otros individuos, departamentos y universidades. Cuestión que se ve reflejada en la conformación de los rankings cada vez más estandarizados en escalas internacionales, donde las universidades buscan pertenecer algún tipo de posición, alcanzar a otros, mientras se dejan a otros abajo. Antiguamente, un buen departamento de alguna universidad solía serlo porque estaba compuesto por docentes investigadores que aportan a la disciplina (formación de nuevos/as investigadores y docentes, divulgación en distintos medios y formas de resultados de investigación), a la sociedad (estudios de intervención, propuestas de creación o alteraciones de leyes o normativas legales, formulación o crítica de políticas públicas) y porque formaban personas preparadas para su inserción profesional, y esto, extrañamente, era perceptible, - claro tal vez no demostrable -, sin la necesidad de rankings. Al respecto nótese el comentario de Hannerz:

“Generally, the politicians of neoliberal academia would not appear to attach any particular importance to the reproduction of disciplines, or the survival of departamentos. Perhaps it will eventually - I would hope sooner rather than later - be understood that universities can-

not be run quite like business, that their multifaceted cultural roles demand some particular care, and that different disciplines may work according to different logics (2010:8)."

Como futuras hipótesis investigativas, cabe cuestionarse por las formas como el grado académico doctoral se ha transformado en un requisito de certificación, como parte de unos de los instrumentos válidos de acceso al espacio universitario, o al menos, son frente a ellos que se ha asignado una categoría de "doctores productivos" cuando se les mide. Una consecuencia de esto, es que su producción intelectual indexada, al ser productivamente requerida, ha saturado espacios de "distribución" de sus producciones académicas, descotidianizando en muchos casos, lo que en América Latina, hasta hoy, nunca fue una práctica *sine qua non* de las revistas, ni en la formación de nuevas generaciones - al final de cuentas, no sólo un doctor/a puede ser buen docente, ni investigador y menos un antropólogo aplicado. Hoy en día, el joven doctor compite contra sí mismo, ya no para destacar o contribuir, sino para sobrevivir. También, junto con mirar y cuestionarse en torno a revistas indexadas en las categorías que el sistema reconoce desde lecturas nacionales y transnacionalmente comparativas, cabe dirigir la mirada a las formas de "puntuar" curriculum entre los distintos consejos nacionales de ciencia, en especial, en las ciencias sociales y en la antropología. ¿Qué están valorando los pares a la hora de evaluar? ¿Qué no están considerando y dejando fuera de la escala? ¿Y por qué lo hacen así? Finalmente, una tercera variable de análisis puede centrarse en los concursos públicos de acceso a la universidad, observando de qué forma se requiere, establece, mide y valora la experiencia disciplinar-profesional representada en currículos. Problematicar la forma como se miden y controlan los desempeños profesionales, al menos en la universidad, es una invitación a repensar y cuestionar la experiencia cultural y social del día a día, por esas condiciones subjetivas y objetivas que ordenan el trabajo y con ello, parte de nuestras vidas.

Finalmente me cabe señalar que las formas vinculadas al pensamiento decolonial o en torno a cosmopolíticas (Ribeiro, 2011a), - véase por ejemplo, las propuestas en torno a las antropologías mundiales (Restrepo y Escobar, 2004, 2005; Ribeiro y Escobar, 2009; Díaz Crovetto, 2008) y disidentes (Restrepo, 2013) -, entre otras tantas posibilidades, nos invitan, a repensar y a cuestionar lo que está "dado" o, simplemente, impuesto. Junto a esto, existe otra posibilidad, un poco más anárquica, pero siempre

interesante, en desconocer los sistemas de control y alienación basados en sistemas de prestigio indexado y pensar en la pertinencia o no, de otras formas que puedan dar reconocimientos en redes, entre actores y desde los/as actores que en ellas participan y así, lograr resituar “el valor”, “el sentido” y las transformaciones de nuestras prácticas entre quienes la practican. Tal vez, se trate de rescatar un poco el espíritu de la cosa que se intercambia y con ello, el tipo de vínculo moral que nos une como comunidad (Mauss, 2009). De este modo, me parecen extremadamente oportunas, a modo de cierre, las palabras propuestas por Wallerstein:

“El período de transición de un sistema a otro es un periodo de grandes luchas, de gran incertidumbre, y de grandes cuestionamientos sobre las estructuras del saber. Necesitamos primero que todo intentar comprender claramente qué es lo que está sucediendo. Necesitamos después decidir en qué dirección queremos que se mueva el mundo. Y debemos finalmente resolver cómo actuaremos en el presente de modo que las cosas se muevan en el sentido que preferimos. Podemos pensar en estas tareas como las labores intelectuales, morales y políticas. Las tres son diferentes pero estrechamente vinculadas. Ninguno de nosotros puede excusarse de estas tareas. Si así lo sostuviéramos, estaríamos en verdad tomando una decisión por lo bajo. Las tareas antes nosotros son excepcionalmente dificultosas. Pero nos ofrecen, individual y colectivamente, la posibilidad de la creación, o al menos de contribuir a la creación de algo que pueda satisfacer más plenamente nuestras posibilidades colectivas (2006:122).”

Referencias bibliográficas

- Beigel, Fernanda. (2013). Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento. *Revista Nueva Sociedad* 245, Pp. 110-123.
- Clifford, James. (1998). Mixed feelings. En: *Cosmopolitics. Thinking and feeling beyond the Nation*, Pheng Cheah and Bruce Robbins (eds), Minnesota University Press, EEUU. Pp. 362-370.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. (2003). *Sobre o pensamento Antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. (2000). *O trabalho do antropólogo*. Ediciones UNESP, São Paulo.

- Comaroff, Jean; Comaroff, John. (2001). Millennial Capitalism: first thoughts on a second coming. En: *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Jean and John Comaroff (eds), Duke University Press, Durham, Pp. 1-56.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. (2008). Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates. *E-Journal WAN RAM*. 5: 131-155.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. (2011). Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda*. 12: 191-210.
- Douglas, Mary. (2007a). *Pureza y Peligro*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Douglas, Mary. (2007b). *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP.
- Douglas, Mary. (1996). *Estilos de Pensar*. Gedisa, Barcelona.
- Espinosa, Mónica. (2015). El pluralismo intelectual en tiempo de mediciones. *Revista Antípoda*, Nota Editorial, N°23, pp.15-19, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Foucault, Michel. (2012). *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Gilbert-Galassi, Jorge. (2015). La producción indexada en las ciencias sociales latinoamericanas. 1993-2012. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, CLACSO, Año N 2, pp.19-40.
- Gómez-Morales, Yuri. (2017). El baile de los que sobran: cambio cultural y evaluación académica. *Revista Colombiana de Antropología*, vol.53, núm.2, pp. 15-22.
- Graeber, David. (2015). *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Ariel, Barcelona.
- Hannerz, Ulf. (2010). *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*. Pluto Press, Londres.
- Kreimer, Pablo. (2011). La evaluación de la actividad científica: desde la indagación sociológica a la burocratización. Dilemas actuales. *Propuesta Educativa* 36, pp.59-77.
- Lenclud, G.; Mauzé, M. (2008). Prestigio en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid, Pierre; Izard Michel 2008 (eds).
- Lux, Martha; Pérez, Ana. (2017). Reflexiones sobre la producción, circulación y uso de las publicaciones académicas en las ciencias sociales. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, N 44, pp.125-143.
- Mauss, Marcel. (2009). *Ensayo sobre el Don*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Reich, Ricardo et al. (2011). Bases y desafíos de la aplicación de convenios

- de desempeño en la educación superior de Chile. *Ingeniare. Revista chilena de ingeniería*, vol. 19 N° 1, 2011, pp. 8-18
- Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo. (2005). "Other anthropologies and anthropology otherwise": steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*. 25(2): 99-128.
- Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo. (2004). *Antropologías en el Mundo*. Jangwa Pana (3): 110-131. (Con Arturo Escobar). 2004
- Restrepo, Eduardo. (2006). *Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología*. Universitas Humanística, N°62, Bogotá, Colombia, pp. 43-70.
- Restrepo, Eduardo. (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires.
- Restrepo, Eduardo. (2016). *Antropologías disidentes y sentido común antropológico*. Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.
- Rosaldo, Renato. (2011). En: *Antropología Ahora: debates sobre la alteridad*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires. Pp. 69-99
- Ribeiro, Gustavo Lins. (2003). *Postimperialismo: el cultura y política en el mundo contemporáneo*. Gedisa, Barcelona.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.). (2009). Introducción. En: *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México, CIESAS; UNAM; Universidad Iberoamericana. Pp. 25-54
- Ribeiro, Gustavo Lins. (2011a). La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy. En: *Antropología Ahora: debates sobre la alteridad*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires. Pp. 69-99.
- Ribeiro, Gustavo Lins. (2011b). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En: *Constructores de Otredad*, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp. 241-246.
- Ribeiro, Gustavo Lins. (S/F). *Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. Mirando al pasado, presente y futuro de la disciplina*. Mimeo conferencia, disponible en Academia. edu. Accesado Diciembre 2017. https://www.academia.edu/30248280/GIRO_GLOBAL_A_LA_DERECHA_Y_LA_RELEVANCIA_DE_LA_ANTROPOLOG%C3%8DA._Mirando_al_pasado_presente_y_futuro_de_la_disciplina

- Saskia, Sassen. (2007). *Los espectros de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Shore, Cris. (2010). La antropología y estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*, N°10, pp. 21-49.
- Shore, Cris y Wright, Susan. (2000). Coerctive accountability. The rise of audit culture in higher education. In: *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Routledge, Londres, Marilyn Strathern (ed.), pp.57-89.
- Shore, Cris y Wright, Susan. (2015). *Governing by numbers; audit culture, rankings and the new world order*.
- Strathern, Marilyn (ed). (2000). *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Routledge, Londres.
- Strathern, Marilyn. (2000). Introducción: new accountabilities. In: *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Routledge, Londres, Marilyn Strathern (ed.), pp.1-18.
- Trouillot, Michel-Rolph. (2003). *Global Transformations*. Palgrave MacMillan, Nueva York.
- Wallerstein, Immanuel. (2006). *Análisis de Sistema Mundo: una introducción*. Siglo XXI: Ciudad de México.

Primeras etnografías en México: su método, su olvido y la construcción de una idea de la antropología mexicana

RICARDO A. FAGOAGA HERNÁNDEZ

COLEGIO DE ETNÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS SOCIALES (CEAS), MÉXICO

“ Tres señoritas mexicanas recorrieron la Huasteca” era la noticia de *El Imparcial* del 6 de septiembre de 1908, haciendo énfasis en la participación de las alumnas de la clase de etnología del Museo Nacional, el antecedente al Museo Nacional de Antropología y a otros tantos museos que actualmente conocemos. María Atienza, Isabel Gamboa y Luz Islas, junto con sus compañeros Elfego Adán, Agustín Agüeros, Alfonso Rodríguez Gil, José Romero y Manuel Torres, fotógrafo del museo, recién volvían a la Ciudad de México después de una estancia de 15 días en la Huasteca potosina. Esta actividad escolar tuvo tanta importancia que Justo Sierra, Ministro de Educación, reconoció a esta expedición como “el inicio del estudio de las razas indígenas de México” en su informe del 16 de septiembre de 1908 (Sierra, 1948:468). Sin embargo, a pesar de las tantas notas en los periódicos de la Ciudad de México, antes y después de la expedición, y la publicación de una reseña del informe en varios números de *El Mundo Ilustrado* a partir del 20 de septiembre de 1908, que iban acompañados de las fotografías de Manuel Torres, en las historias generales de la antropología mexicana o en las bibliografías especializadas de las Huastecas no aparece mención alguna a estos primeros ejercicios de etnografía y son pocas las menciones a los alumnos en la historia de la antropología mexicana (Comas, 1950; Lomnitz, 1988; Portal y Ramírez, 1995; Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, 1996).

El antecedente inmediato a esta expedición etnográfica fue la excursión escolar que llevaron a cabo los alumnos y alumnas del Museo Nacional al estado de Oaxaca en 1906 (Gallegos Téllez Rojo, 2004). La primera impresión es que se trata de la misma actividad de los estudiantes pero hay diferencias fundamentales entre ellas. La primera diferencia es que en la excursión de 1906, al pueblo de Ocotlán en Oaxaca, acompañaba a los estudiantes de la clase de etnología, el profesor Nicolás León quien les pidió trabajos de esta excursión y sirvieron de base de observación para la de la Huasteca potosina. El segundo punto, quizá el más importante,

es lo explícito de la metodología de la investigación que llamaban Método Etnológico y al que haré referencia más adelante. Además, como menciono arriba, un resumen o parte del informe fue publicado para alcanzar o difundir el alcance de las observaciones de los alumnos a un público amplio y no especializado. Por estas razones y el impacto que tuvo en la vida académica del Museo Nacional, me atrevo a nombrar a la expedición a la Huasteca potosina y a los alumnos como los pioneros y las pioneras de la antropología mexicana.

Tengo noticia de la expedición por el expediente original que se encuentra en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA, Vol. 13, exp. 3). La expedición inició el 11 de agosto de 1908 en la Ciudad de México, viajando en tren toda la noche, y llegando a San Luis Potosí el 12 de agosto en donde se entrevistaron con el gobernador José María Espinosa y Cuevas para solicitar los permisos necesarios y explicar el objetivo de sus estudios. Dos días después, el 15 de agosto, los alumnos llegaron a Valles donde se tomaron su tiempo para visitar las “chozas” en las riberas del Río Valles y de ahí partieron al corazón de la Huasteca potosina, el pueblo de Tancanhuitz.

Elfego Adán se quedó en Valles para realizar observaciones mientras el resto del grupo trabajó en Tancanhuitz y sus alrededores. Agustín Agüeros, José Romero y Manuel Torres estuvieron dos días en la localidad de Tancolol. María Atienza, Isabel Gamboa, Luz Islas y Alfonso Rodríguez Gil se quedaron en Tancanhuitz para hacer recorridos. Todos volvieron, siguiendo la misma ruta para llegar a la ciudad de San Luis Potosí el 25 de agosto y amanecer en la Ciudad de México el 26 del mismo.

¿Quiénes eran los estudiantes de antropología del Museo Nacional? Agustín Agüeros, el encargado o responsable de la expedición, era hijo de Victoriano Agüeros que era el director de el periódico *El Imparcial* (1882) y fundó el periódico *El Tiempo*, además de ser abogado y editor. Agustín inició como estudiante de Historia en 1906 y en 1908 se le ofreció un puesto como auxiliar interino de la materia de estudios de etnología y en menos de un mes ya era el ayudante interino. Publicó, en 1910, *El periodismo en México durante la dominación española* y en 1911 el ensayo, *El gobierno del segundo conde de Revillagigedo en Nueva España*. Este último una disertación. El 26 de mayo de 1912 murió de un problema cardíaco.

Elfego Adán inició sus estudios en el museo como pensionado. En 1907, después de la excursión a Oaxaca, se le encomendó un estudio de Cuicatlán, Oaxaca y presentó una disertación titulada *Los cuicatecos*

actuales. Para ser parte de la expedición a la Huasteca potosina, solicitó permiso a la Dirección General de Instrucción Primaria para ausentarse de su empleo como profesor de francés. Después, se le pierde la pista en el museo.

De las “tres señoritas” que recorrieron la Huasteca potosina se sabe bien poco. María Atienza, Isabel Gamboa y Luz Islas, todas, eran pensionadas de la clase de etnología en 1906. María Atienza e Isabel Gamboa presentaron disertaciones para su clase, la primera un estudio de “Vestidos y adornos”, la otra una investigación titulada “Numeración y cuenta”. De Isabel Gamboa la información es todavía más escasa pero sabemos que escribió un texto titulado “Etnografía. Formación de un cuestionario de costumbres familiares”. Para muchos, este título y la idea de cuestionario es familiar en la antropología social contemporánea (Gallegos Téllez Rojo, 2004).

De José Romero no me ha sido posible localizar información y de Alfonso Rodríguez Gil, quien tenía conflicto de horarios por sus clases en la Escuela Nacional de Ingenieros, sabemos que escribió una disertación titulada “los indios tuxpanecas de Jalisco”.

El Museo Nacional y sus planes de estudio fueron reformados en 1907 con el objetivo de fomentar la conservación, recolección y exhibición de objetos relacionados con la historia, arqueología, etnología y arte industrial de México. Los planes de estudio, en especial el de etnología, buscaba que los alumnos comprendieran a los grupos indígenas de México al “hacer un ensayo general y sistemático del estudio y clasificación de todos los elementos de que se compone la población nacional, sujetándose a las bases científicas que se estudian en la parte perceptiva del programa [del Museo Nacional]”. Ese componente de la población nacional, los indígenas, eran poco conocidos y estereotipados. Se les considerada como exóticos a los ojos del progreso, clasificados de acuerdo a formas de propiedad de la tierra y en las que se resaltaba su carácter servil, hipócrita o sincero e idolátrico. La etnología, hasta ese momento, los estudió al margen de Occidente y utilizándolos para reconstruir el pasado prehispánico. El diagnóstico siempre concluyó con la idea de “los rasgos morales característicos de los indios de raza pura, en conjunto, eran y son todavía su sumisión servil [...] y su cristianismo semidolátrico” (AHMNA, Vol. 13, exp. 3).

El nuevo plan de estudios buscaba comprender a las etnias del país a partir del método etnológico, que era definido por el estudio de las creencias tradicionales, las costumbres primitivas y las prácticas del

pueblo. El método se resumía en cinco puntos (AHMNA, Vol. 13, exp. 3):

1. Determinar la *unidad etnológica*: datos etnológicos, demográficos y etnográficos.
2. Describir las *fuerzas interiores* de dicha unidad: instituciones fundamentales, constitución doméstica, económica, civil, religiosa, política y de las artes.
3. *Condiciones del medio ambiente*
4. *Relaciones* de la unidad etnológica con otras en el mismo territorio adyacente y las principales de la República.
5. Formar *cartas etnográficas*.

En el caso de la expedición de 1908, los objetivos se resumían en estudiar, de forma general, la etnografía de la Huasteca potosina, elaborar descripciones etnográficas de los grupos huasteco y olive, adquirir objetos etnográficos y documentar la excursión con fotografías y el registro de monumentos arqueológicos. Esto último no lo llevaron a cabo.

La escritura del informe de la expedición se dividió entre los miembros. Agustín Agüeros se encargó de las páginas preliminares, los antecedentes históricos, la localización de los huastecos por grupo lingüístico y la división político-administrativa de los estados y la bibliografía Huasteca; Rodríguez Gil colaboró con el estudio de la geografía de la Huasteca potosina (hidrografía, geología, clima) y la constitución política o la descripción de las instituciones políticas como el jefe político, ayuntamientos, y gobernadores indígenas o juez auxiliar. Elfego Adán se encargó de los conocimientos y artes, y junto con Isabel Gamboa y María Atienza redactaron el apartado de la constitución económica. Luz Islas se encargó de la constitución doméstica y José Romero de la constitución religiosa.

Además de la observación en campo el estudio cuenta con una revisión bibliográfica de varios textos. En el apartado de antecedentes históricos se tomó de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún el posible origen de los huastecos. De la *Geografía de las lenguas y carta etnográfica* de Manuel Orozco y Berra la clasificación de la lengua huasteca y su familia lingüística, así como el artículo de Nicolás León "Familias lingüísticas de México"; además que para localizar al grupo también utilizaron el *Atlas histórico y pintoresco* de Antonio García Cubas. El significado y traducción de varias palabras lo obtuvieron de la *Cartilla huasteca* de Marcelo Alejandro.

Por las características de la expedición y del informe, a pesar de

que no fue publicado con fines científicos, la intención etnográfica es latente y junto con el método consolidaron una forma de estudiar a los pueblos indígenas *in situ*. Además, la expedición etnográfica a la Huasteca potosina consolidó el proyecto de recolectar objetos etnográficos y crear las primeras colecciones de todos los grupos de los estados de México. El proyecto, que inició en 1909, tenía contemplado llevar a cabo expediciones a diversos estados de México pero el presupuesto obligó a que se solicitaran “objetos cotidianos” de las comunidades indígenas y que fueran enviados al Museo Nacional. Estos objetos, que fueron recibidos hasta 1911, es la primera colección etnográfica de México con una sistematización desde su origen y que abarca todo el territorio nacional.

A pesar de la importancia de las expediciones, el trabajo de los alumnos y las alumnas del Museo y la recolección de objetos de los grupos indígenas de México, la forma de hacer etnografía a principio del siglo XX quedó en el olvido y no se encuentra documentada en las historias de la antropología mexicana. He podido identificar por lo menos dos razones que invisibilizaron la importancia de esta temprana antropología. La primera fue la muerte prematura de Agustín Agüeros que coincide con el inicio de la Revolución Mexicana. Por un lado, la muerte de uno de los alumnos más prometedores de su generación y quien compartió con sus compañeros el trabajo de campo quizá hubiera hecho más difusión de estas primeras investigaciones, como lo hizo con el informe de la expedición a la Huasteca potosina. Sin embargo, las condiciones políticas y sociales de México obligaron a las instituciones a cerrar temporalmente por el conflicto revolucionario y obligó a los estudiantes de esta generación a buscar otras opciones laborales. No es extraño, por ejemplo, que el gobierno de Veracruz solicitara constancia de los estudios de María Atienza para que ella se desempeñara como profesora. El resto de los estudiantes quizá siguieron una estrategia semejante pero no me ha sido posible rastrear su historia después de 1910.

La otra razón por qué las primeras etnografías no tuvieron impacto o no son consideradas como punto de inicio de la historia de la antropología mexicana es por la política de dismantelamiento de las instituciones científicas porfiristas que llevó a cabo Venuastiano Carranza alrededor de 1916 y que incluyó la persecución de científicos (Priego, 2012:31). Por supuesto, las ciencias “duras” son las que han sido mejor documentadas pero no es descabellado pensar que incluso la naciente antropología

mexicana tuviera el mismo destino y quizá sea la razón por la que se conoce poco de los primeros métodos etnográficos en México.

La historia de la antropología en México necesita una revisión profunda para incluir a todos aquellos, ya sean hombres y mujeres, que estuvieron involucrados en la construcción de la disciplina por pequeña que fuera su participación. Replantearse la historia de la disciplina permitirá ubicar otras formas de comprender el núcleo metodológico etnográfico que se implementó desde inicio del siglo XX y que se continuó utilizando con modificaciones a lo largo del siglo. La falta de una historia de la antropología condena a la disciplina a continuar repitiendo los paradigmas metodológicos y a continuar con una idea estrecha de quiénes han sido los protagonistas de la antropología mexicana.

Referencias bibliográficas

- AHMNA Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología
Comas, Juan. (1950). Bosquejo histórico de la antropología en México. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 11, 97-191.
- Gallegos Téllez Rojo, José Roberto. El maestro y las alumnas. Una excursión escolar de la clase de etnología del Museo Nacional en 1906. En Mechthild Rutsch y Mette Marie Wachter (Coordinadoras), *Alarjes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México* (293-324). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Iberoamericana.
- Lomnitz, Claudio. (1988). La antropología social en San Luis Potosí. En Carlos García Mora (Coordinador General), *La antropología en México. Panorama histórico. 12. La antropología en el norte de México* (421-436). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Portal, María Ana y Xócitl Ramírez. (1995). *Pensamiento antropológico en México. Un recorrido histórico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Priego, Natalia. (2012). El Instituto Bacteriológico Nacional y la lucha contra el Tifo. *Ciencia*, abril-junio, 26-33.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús y Juan Manuel Pérez Zevallos. (1996). *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sierra, Justo. (1948). *Obras completas. Tomo 8. La educación nacional: artículos, actuaciones y documentos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Acercamiento a las escuelas de antropología sociocultural venezolana. De la influencia boasiana al influjo francés

ANNEL MEJÍAS GUIZA¹

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, VENEZUELA

Una antropología experimental en Venezuela

Al acercarme a la antropología social y cultural establecida en los centros de estudios académicos venezolanos, tuve una primera impresión: sentí que no había tenido la posibilidad de revisar esquemáticamente las escuelas y corrientes de antropología venezolana en una línea del tiempo o de establecer sus genealogías, lo que sería un primer reto a trabajar.

A pesar de que la tradición antropológica venezolana en la academia es muy reciente, en el país contamos con unos precursores a finales del siglo XIX y principios del XX, que no tenían una metodología clara porque no tuvieron formación académica, eran considerados “aficionados” (Pollak-Eltz, 2008:231). Estos pioneros fueron muy influenciados por las tendencias de moda de la época, como el evolucionismo, el positivismo y, en menor grado, el difusionismo y el determinismo geográfico (Clarac de Briceño, 1993), mas no el marxismo, lo cual me parece curioso y habrá que investigar por qué, en vista de que ya teníamos a José Mariátegui trabajando a principios del siglo XX con una perspectiva marxista el tema del indígena y la tierra en Perú; no obstante, debemos notar que en este período hubo una tendencia al fortalecimiento del Estado-nación y, por lo tanto, se generó un creciente interés sobre la conformación étnica del país, la escritura de su historia (desde la historiografía) y la idea de una homogenización cultural de los grupos minoritarios que apuntaba hacia la noción de “civilización” y “progreso”, marcados por el positivismo del momento. También hubo una influencia de la lingüística comparada en el ámbito indoeuropeo, que era una tendencia de moda, y su aplicación a la etnología y otras ciencias sociales (Biord-Castillo, 2017).

¹ Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes (ULA), Red de Antropologías del Sur. Mérida, Venezuela

Nombraremos algunos precursores de esa época: Lisandro Alvarado, quien fue historiador y médico, con sus emblemáticos libros *Datos etnográficos de Venezuela* y *Glosario de voces indígenas de Venezuela*, de 1945 y 1953, respectivamente, con los cuales explica la toponimia indígena venezolana, textos que siguen siendo muy citados hoy día a pesar de que presentan algunos detalles; Tulio Febres Cordero, un historiador de Mérida, quien escribió dos libros muy importantes, *Estudio sobre etnografía americana* y *Procedencia y lengua de los aborígenes*, de 1892 y 1921; Alfredo Jahn, ingeniero alemán establecido en Venezuela quien era miembro de la Sociedad Antropológica Alemana y publicó *Los aborígenes del occidente de Venezuela*, en 1927, libro considerado “un hito de la investigación antropológica de la región Andina o del Occidente del país” (Lizarralde, 2014:133); Julio César Salas con sus libros *Tierra firme* (Venezuela y Colombia), *Estudio de etnología e historia* (de 1908), *Lecciones de sociología aplicada a la América* (de 1914) y *Civilización y barbarie* (de 1919); Juan Liscano, interesado en el folclore y la etnomusicología, quien hizo las primeras grabaciones con música folclórica para la Librería del Congreso, en Washington, Estados Unidos, y publicó su libro *Folklore y Cultura* (en 1950). Se suman Rafael Olivares Figueroa; Bartolomé Tavera Acosta, quien con el libro *Los petroglifos de Venezuela* (1954) sugirió que el arte rupestre venezolano tenía un origen fenicio; además de Luis Ramón Oramas, Walter Dupouy, entre otros.



FOTO 1.

El historiador y médico Lisandro Alvarado. Foto: Wikimedia Commons.



FOTO 2.

El historiador merideño Tulio Febres Cordero. Foto: Archivo Febres Cordero.



FOTO 3.

El ingeniero alemán Alfredo Jahn. Foto: Archivo Alfredo Jahn.



FOTO 4.

Juan Liscano. Foto: Wikimedia Commons.

Es importante acotar que Juan Liscano invitó a la etnomusicóloga argentina Isabel Aretz, quien estaba casada con un músico venezolano, tachirense, a organizar la sección de música del Servicio de Investigaciones Folklóricas y así ella recorrió diversas regiones de Venezuela. En nuestro país ella funda el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, actual Fundación de Etnomusicología y Folklore, institución que presidió entre 1990 y 1995, con apoyo de la Organización de Estados Americanos. Fue profesora de etnomusicología en la Escuela de Artes de la Universidad Central de Venezuela, en Caracas, y trabajó de la mano con José Antonio Abreu, quien murió hace poco, en el proyecto de Orquestas Sinfónicas Infantiles y Juveniles de Venezuela. Su aporte es muy valioso en el ámbito de la antropología de la música en Venezuela.



FOTO 5.

Etnomusicóloga argentina Isabel Aretz. Foto: Wikimedia Commons.

En esa época (finales del S. XIX y principios del XX), hubo varios proyectos editoriales, como la revista *De Re Indica*, de la Sociedad de Americanistas “Estudios Libres”, que fue fundada en 1918 y de la cual sólo salieron cuatro números. Asimismo, se crearon sociedades científicas, como el Centro Histórico Larense (en 1942), ubicado en Barquisimeto, estado Lara, donde se hizo en julio del 2018 el XXV Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA); también tenemos la Sociedad de Ciencias Naturales de la Fundación La Salle (creada en 1940), que a su vez fundó en 1961 el Instituto Caribe de Antropología y Sociología con su *Revista Antropológica* (del año 1956), que hasta el 2014 existía con 122 números (dicha publicación fue fundada por el alemán Johannes Wilbert, especialista en los warao y quien a su vez creó el departamento de antropología de esta Fundación La Salle, que posteriormente se convertiría en el Instituto ya nombrado). También recordamos la sección venezolana de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, creada en 1945, que alojó a todos estos pioneros ya nombrados.



FOTO 6.

Entrada a la Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
Foto: Wikimedia Commons.



FOTO 7.

Portada de la *Revista Antropológica*, N° 121-122.

Fue a finales de 1940 cuando se inició la publicación sobre estudios afrodescendientes con un maestro de Curiepe, zona de la costa venezolana, Juan Pablo Sojo, quien impulsó los estudios sobre folclore y cultura negra, como se les denominaba en ese momento, y fue el primero en utilizar la palabra “afrovenezolanos” en el país. Esta línea de investigación sobre las culturas negras y lo afro la siguieron varios científicos sociales, entre ellos el antropólogo Miguel Acosta Saignes, de quien daremos referencia más adelante; la etnóloga Michaelle Ascencio², la antropóloga Yara Altez³ y el activista afrodescendiente Jesús Chucho García⁴.

Sobre esta época incipiente de estudios antropológicos en el país, puedo decir que estos pioneros hicieron trabajo de campo extensivo y recopilaron información muy valiosa sobre aspectos lingüísticos indoamericanos, realizaron etnografía con poblaciones campesinas de la época que conservaban tradiciones indígenas y afro muy arraigadas, haciendo grabaciones, fotografías y dejándonos valiosos mapas, y realizaron estudios de archivo, documentos que hoy día ya no existen.

Etaapa académica y el movimiento indígena e indigenista del país

La antropología impartida como disciplina académica en Venezuela cuenta con sesenta y dos años, al crearse su primera escuela en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV), en Caracas, en 1956, donde funciona actualmente. Cuatro años antes, en 1952, se creó el Departamento de Sociología y Antropología, en esa misma Facultad, fundado por el norteamericano

² Michaelle Ascencio (Puerto Príncipe, 1943-Caracas, 2014) nació en Haití en 1943 y migró hacia Venezuela durante su infancia. Cursó estudios en etnología, tanto en pre y postgrado, entre Haití y Francia. Dio clases en las escuelas de antropología, historia y letras, en la Universidad Central de Venezuela. Entre sus libros podemos nombrar: *Los dioses olvidados de Haití* (2005), *Las diosas del Caribe* (2007), su novela *Amargo y dulzón* (2010), *De que vuelan, vuelan* (2012), entre otros.

³ Yara Altez, antropóloga caraqueña, trabaja con poblaciones afrodescendientes en la costa venezolana. Los resultados de sus proyectos y publicaciones se pueden consultar en su blog: <https://yaraaltez.wordpress.com/>.

⁴ Jesús “Chucho” García fundó el Centro de Estudios Afroamericanos “Miguel Acosta Saignes” y la Red de Organizaciones Afrovenezolanas, es defensor de la causa afrovenezolana y estudioso de la diáspora africana. Ha ejercido cargos políticos, como consultor del Parlamento Andino y viceministro para África. Ha publicado diversos libros, citamos algunos de ellos: *Afroamericano soy. La Diáspora del Retorno* (1987), *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe* (2013), *Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano* (2016).

George Hill, especialista en sociología rural de la Universidad de Wisconsin, pero dicho departamento estuvo cerrado hasta 1953 porque el dictador de la época, Marcos Pérez Jiménez, cerró la universidad (Lizarralde, 2014:137).

En sus inicios tuvo una influencia boasiana muy importante importada por cuatro profesores norteamericanos (el antropólogo Thomas Nooris, el sociólogo Painter, el mismo Hill y James Silverberg, este último antropólogo con postgrado en la India). Esta influencia boasiana estuvo dirigida en dos sentidos: primero, al crearse la carrera con las cuatro ramas (antropología sociocultural, arqueología, antropolingüística y antropología física) y acá aclaramos que esa concepción de antropología “integral” de las cuatro ramas, que nos llegó a América Latina, no ha funcionado en la UCV, porque cada antropólogo se ha dedicado a una sola especialidad (Clarac de Briceño, 2010:49); y, en un segundo sentido, al poner en práctica las escuelas de campo intensivas, fuera de las aulas de clases, para egresar a investigadores con un enfoque centrado en el trabajo de campo. La primera expedición al Delta del Orinoco con los estudiantes de sociología y antropología de la UCV, organizada por Silverberg, la dirigió en 1954, en la parte etnográfica, el antropolingüista Roberto Lizarralde y, en la parte de antropología física, la catalana Adelaida Díaz de Ungría.

La formación tuvo una gran influencia marxista por sus docentes⁵, especialmente por el influjo de Federico Brito Figueroa, quien fue un historiador y antropólogo muy importante que dejó escuela⁶.

Este primer momento de “recolección indefinida de «datos»”, como lo describe la antropóloga venezolana oriunda de la isla caribeña Guadalupe, Jacqueline Clarac de Briceño (1993), fue “irregular, con poca rigurosidad, y lo mismo que en los Estados Unidos, con dificultades para trascender la etapa de recolección etnográfica, sin llegar a la teoría, en suma: un Boasianismo «latino»”, como lo llama esta autora (p. 40). Clarac de Briceño y sus compañeros de grado egresaron de la UCV en el año 1967, justamente en pleno terremoto de Caracas y en

⁵ Dato recogido en conversación con la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, de la Universidad de Los Andes, realizada el martes 01-05-2018, en Mérida, Venezuela.

⁶ De Federico Brito Figueroa siguen siendo muy consultados hoy día sus libros sobre la esclavitud, la guerra federal y la figura de Ezequiel Zamora, y sus análisis sobre la historia socioeconómica del país. Podemos nombrar algunos de sus libros: *Liberación de los esclavos* (1951), *La estructura económica de la Venezuela colonial* (1978), *El problema de la tierra y esclavos en la historia de Venezuela* (1982), *Historia económica y social de Venezuela: Una estructura para su estudio* (1979/1987), *La aristocracia del dinero en la Venezuela actual* (1945/1985).

los cuatrocientos años de la fundación de la capital venezolana; luego, esta antropóloga, quien ganó concurso como docente en esta escuela de la UCV, solicitó traslado a la Universidad de Los Andes (ULA), donde comenzó a trabajar a partir del año 1970.

Dichas escuelas de campo con influencia boasiana se replicaron en Mérida en la década de 1990 por iniciativa de Clarac de Briceño, quien fundó el Museo Arqueológico en 1986, en la ULA, Mérida. Luego, entre 1998 y 2005, se realizaron tres ejercicios temáticos con la Escuela Venezolana de Antropología (la EVA), con la cual se retoma otra vez estas escuelas de campo para unificar la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, fundada en la ULA, en Mérida, en 1992, por Jacqueline Clarac de Briceño, y la Maestría en Antropología, creada en 1992 por Nelly García Gavidia, de la Universidad del Zulia. Ambas son egresadas del Doctorado en Antropología en la Escuela de Altos Estudios Superiores en Ciencias Sociales, en París, Francia. El fin último de la EVA fue diseñar el Doctorado en Antropología de la ULA, que finalmente abrió en el 2006, bajo la batuta de Clarac de Briceño. Debo aclarar que la profesora Jacqueline también creó hace 35 años la revista *Boletín Antropológico*, que aún se edita en el Museo Arqueológico de la ULA.



FOTO 8.

Jacqueline Clarac de Briceño, de la ULA. Foto: cortesía Isabel Falcón, de la Universidad de Carabobo.



FOTO 9.

Nelly García Gavidia, de la Universidad del Zulia. Foto: Red de Antropologías del Sur.

Además de la influencia boasiana, sentimos el influjo de la etnología francesa, ya que ambas profesoras, Clarac de Briceño y García Gavidia, han dejado un legado a lo largo de casi tres décadas, sembrando la semilla de la antropología social o etnología en el occidente del país a través de estos postgrados (con sus evidentes enfoques en el estudio del problema de los sistemas lógicos). Es una simbiosis importante con un matiz muy venezolano, porque se pregona el compromiso social, se insta a la reescritura de una historia propia, se habla de la “antropología en el patio de mi casa” y no de una “antropología nativa”, se reflexiona sobre la relevancia de la intuición en el conocimiento antropológico, lo que nos permite enunciarlos como antropólogos del sur. Debo aclarar que la profesora Nelly García Gavidia no está de acuerdo con autodenominarnos antropologías del sur, pero comulga con muchas de nuestras ideas y las practica en una comunión de ejercicio profesional. García Gavidia fundó, además de la Maestría en Antropología, la Licenciatura en Antropología en LUZ en el 2009, que actualmente cuenta con unos 150 estudiantes (Morantes, 2018).

Así, podemos hablar de tres universidades y un instituto que imparten pre y postgrado en antropología social y cultural en Venezuela (como vemos en el mapa): en la UCV y en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), en Caracas; en la ULA, en Mérida, y en LUZ, en Maracaibo, estado Zulia.



Ambas profesoras, Clarac de Briceño y García Gavidia y sus discípulos, han impulsado los últimos eventos académicos nacionales e internacionales en antropología, nombraré los más relevantes y recientes:

- En 1999 el grupo de la profesora Clarac de Briceño, de la ULA, organizó el Primer Congreso Nacional de Antropología, con la asistencia de 230 especialistas. Se editó un libro de dos tomos con los trabajos presentados, titulado *Hacia la antropología del Siglo XXI*.

- En 1987, 1997 y 2006, el grupo de la profesora Nelly García Gavidia, de LUZ, organizó el Seminario Internacional “Miguel Ángel Jusayú”, quien en vida fuese un escritor indígena con discapacidad visual y que escribía literatura para niños en wayuunaiki.

- En 2004 se desarrolló el Segundo Congreso Nacional de Antropología, en Mérida, en el cual participaron 720 ponentes y asistentes de varios países. También se editó un libro, titulado *Lecturas antropológicas de Venezuela*.

- En 2013, LUZ organizó el Tercer Congreso Nacional de Antropología, el Segundo Encuentro Nacional de Arqueólogas y Arqueólogos y el IV Seminario Internacional “Miguel Ángel Jusayú”, realizado en Maracaibo. Los libros no se han editado, a excepción de un dossier de un simposio que se publicó en el 2016 en la revista *Boletín Antropológico* cuando fui su directora, bajo la edición de la etnóloga francesa Catherine Alès y el antropólogo venezolana Alexander Mansutti.

- En 2015 la profesora Clarac de Briceño y su equipo organizó las Jornadas preparatorias para el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizadas en Mérida, con la cual se fundó la Red de Antropologías del Sur y se armó el equipo para realizar el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, celebrado un año después, con la participación de 150 ponencias de siete países: Colombia, Brasil, México, Argentina, Benín, Madagascar (de África) y Venezuela. Debido al cerco internacional y la campaña mediática en contra de nuestro país, la presencia de ponentes internacionales se redujo considerablemente. De este congreso hemos editado el libro de conferencias centrales, titulado *Antropologías del Sur. Cinco miradas*⁷, y estamos en proceso de edición de dos cuadernos y dos libros arbitrados postcongreso, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología, de la Red de Antropologías del Sur, que es gratuita y en acceso abierto.

⁷ Sus autores son: Jacqueline Clarac de Briceño (de Venezuela), Esteban Krotz (México), Esteban Mosonyi (Venezuela), Nelly García Gavidia (Venezuela) y Eduardo Restrepo (Colombia).



FOTO 11.

Portada del libro del Primer Congreso Nacional de Antropología.

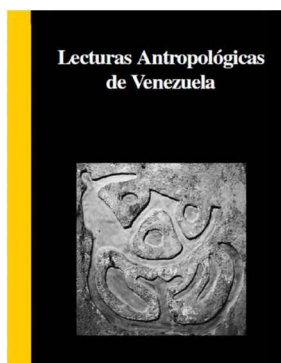


FOTO 12.

Portada del libro del Segundo Congreso Nacional de Antropología.



FOTO 13.

Portada del libro de conferencias centrales del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur.

En su conferencia sobre la antropología venezolana enmarcada en las antropologías del Sur en este Primer Congreso que hicimos, Jacqueline Clarac de Briceño (2017), quien coordina la Red de Antropologías del Sur, nos contaba que cuando ella era estudiante de antropología en la UCV (en la década de 1960) hacían trabajo de campo, prácticas arqueológicas y de antropología física intensivas, ya que fueron formados como investigadores de campo integrales. Es interesante, porque es una visión en la cual no se especializa ni se fragmenta la enseñanza del antropólogo en esa tendencia de la súper-especialización del sistema-mundo capitalista liberal de la ciencia, sino que se forma a un antropólogo como un investigador integral, sistémico, holístico.

Clarac de Briceño (2017) afirma que: “mientras uno va más al campo más aprende uno de metodología, además porque la metodología no es una sola, hay muchas formas de practicar, por ejemplo, la etnografía o la investigación arqueológica” (p. 26), y nos habla, además, de la importancia de dar un enfoque etnohistórico a la investigación antropológica (enfoque que se tiene en la Maestría en Etnología), porque, la cito: “el antropólogo latinoamericano es arqueólogo (situación poco común en Europa, donde se estudian separadamente la antropología y la arqueología)” (p. 30).

Pensamos que es a partir del trabajo de campo que se puede crear, innovar, derrumbar nociones, paradigmas y tarimas epistémicas, replantear enfoques metodológicos, por ello Clarac de Briceño (1996) nos

habla, tanto en sus libros como en sus clases, sobre la construcción de los modelos a posteriori y no de modelos a priori en antropología. También ella nos enfatiza en distinguir la antropología del norte de las antropologías del sur, no en el ánimo de separar o des-universalizar la antropología, sino para tratar de caracterizarnos (1998). Estas afirmaciones, con las cuales yo comulgo, evidencian la importancia del trabajo de campo en una trascendental simbiosis venezolana entre el enfoque boasiano con la perspectiva de la etnología francesa, simbiosis que la veremos reflejada en las investigaciones realizadas por los egresados de los postgrados en la Universidad de Los Andes y relativamente en la Universidad del Zulia (más de la tendencia de Marcel Mauss).

Volviendo al tema preliminar: ¿Cuándo inicia la etapa académica de la antropología venezolana?, quiero referir que en la Escuela de Antropología de la UCV se visualizan varios momentos, que evidencian el perfil de sus egresados, según Clarac de Briceño:

(A) Hay un primer momento con trabajo de campo intensivo, como ya dije, que perduró desde su fundación hasta 1968, en la cual hubo en este período docentes muy importantes, especialmente extranjeros. Acá podemos mencionar a Miguel Acosta Saignes, quien creó la Comisión Indigenista en 1943 y realizó sus estudios doctorales en la Escuela Nacional de Etnología e Historia (ENAH) de México, con una influencia marxista del materialismo-histórico (en la teoría) y difusionista (en el método) (Clarac de Briceño, 1993), también con un enfoque sociológico e histórico, yo llamaría este enfoque antropología histórica o socioantropología. Acosta Saignes, entre otros temas, abordó la investigación sobre el caudillismo y el parentesco en la familia criolla venezolana (aún hoy día no tenemos estudios amplios y sistemáticos de las estructuras familiares venezolanas, a excepción de los trabajos de Clarac de Briceño y Rafael López Sanz, y el estudio de las familias de los barrios, hecho por el sociólogo, el cura Alejandro Moreno).

Esa tendencia hacia la antropología histórica es muy importante y la podemos ver reflejada en las obras de Emanuele Amodio, Horacio Biord-Castillo, Brito Figueroa, Hortensia Caballero (desde la perspectiva indígena, más como etnohistorias en la construcción de identidades originarias), entre otros. Resalto acá que Miguel Acosta Saignes, el primer antropólogo venezolano egresado de una universidad latinoamericana, fue relegado en la escuela de antropología de la UCV, dedicándose a dar clases en la escuela de historia, aunque su obra ha sido muy valorada (Clarac de Briceño, 2010).



FOTO 14.

Miguel Acosta Saignes. Foto:
Wikimedia Commons.

También podemos conseguir una importante escuela influenciada por el marxismo en la teoría, pero de metodología funcionalista. Ahí sumamos a Rodolfo Quintero (formado en la Universidad Nacional Autónoma de México) y Brito Figueroa, quien también estudió en la ENAH de México.

Para ver la influencia de extranjeros y extranjeras, no podemos dejar de mencionar a José María Cruxent, catalán que llegó a Venezuela durante la Guerra Civil en España y que comenzó a incursionar experimentalmente en la arqueología, publicando un emblemático libro de dos tomos, en coautoría con Irving Rouse, de la Universidad de Yale: *Arqueología cronológica de Venezuela* (de 1961)⁸. La obra sobre arqueología venezolana de Cruxent es extensa y revela un intensivo trabajo de campo, su hallazgo más importante fue haber excavado un mastodonte de hace 12 mil años antes del presente, con una punta de flecha, en el sitio Taima Taima, lo que contribuyó a complejizar las discusiones sobre la historia del poblamiento americano. Ahí fundó el Parque Arqueológico Taima Taima que, luego de su muerte, fue retomado por el IVIC, institución que sacó los restos y hoy luce totalmente abandonado. Cruxent, además, director de la sección arqueológica del Museo de Ciencias Naturales, fundó el Departamento de Antropología del IVIC en 1960, el primero del

⁸ En este instante está el proyecto de reeditar este libro en la Colección Maestros, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología, de nuestra Red de Antropologías del Sur.

país dedicado totalmente a la investigación antropológica (Lizarralde, 2014:143), ambos ubicados en Caracas. Acotamos acá que Cruxent fue jubilado de este departamento en el IVIC por su propia generación de relevo, haciéndole un libro homenaje para despedirlo; no obstante, él siguió trabajando como arqueólogo de campo y creó en 1980 el Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas (CIAAP), en la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”, ubicado en el Balcón de los Arcaya, una hermosa casa colonial. El CIAAP estuvo dirigido hasta hace poco por el historiador y etnólogo Camilo Morón, quien coordina el capítulo Falcón de la Red de Antropologías del Sur.



FOTO 15.

José María Cruxent en trabajo de campo en Falcón. Foto: Archivo CIAAP, reproducción de Annel Mejías Guiza (AMG).

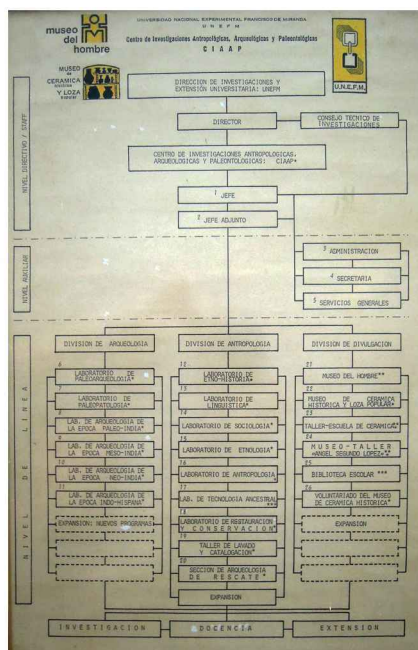


FOTO 17

Organigrama del CIAAP, concebido por J.M. Cruxent. Foto: Archivo CIAAP, reproducción AMG.

FOTO 16

Balcón de los Arcaya, donde funciona la sede del CIAAP, fundada por J.M. Cruxent. Foto: AMG.

De los extranjeros destacamos la participación de la catalana Adelaida Díaz de Ungría en la formación de la rama de la antropología física en la UCV, además de la participación del húngaro-venezolano Esteban Mosonyi, miembro fundador de la Red de Antropologías del Sur, quien consolidó la antropología lingüística indígena venezolana. Junto a su hermano Jorge Mosonyi, Esteban Mosonyi escribió *Manual de Lenguas Indígenas Venezolanas* en el 2000. Esteban Mosonyi ha dejado una interesante e importante escuela de antropología lingüística indígena en el país y, de la mano con Omar González Nájuez y Rafael López Sanz (especializado también en parentesco), han creado y propiciado los nichos lingüísticos⁹ para la revitalización de las 33 lenguas indígenas en escuelas interculturales bilingües, propuesta que impulsan desde la década de 1970 y que han elevado hasta la UNESCO.



FOTO 18.

Antropolingüista
Esteban Mosonyi.
Foto: Red de
Antropologías
del Sur.

⁹ Nicho Lingüístico: la idea es “sustituir el preescolar convencional de corte criollo que venía y aún viene funcionando en las comunidades indígenas del país, cuyo modelo es enterrar la cultura originaria y castellanizar con modelos exclusivamente criollos u occidentales las sociedades indígenas, copiando en estas sociedades modelos foráneos de educación, especialmente urbanos, pasando por alto o desconociendo todas las valoraciones etnoculturales y lingüísticas que hacen a estos pueblos culturalmente diversos. Es decir, modelos educativos etnocidas”, hasta el 2008 se revelaba que: “los maestros solo dedican la última hora de la tarde a la educación propia, es decir, el sistema educativo oficial criollo prevalece sobre el indígena y la transmisión de sus lenguas y conocimientos locales” (González Nájuez, 2009:1,4). Así, los nichos lingüísticos serían: “una suerte de institución intermedia entre una familia extendida y un preescolar de naturaleza familiar. Su dinámica se acerca lo más posible a la transmisión de la lengua materna por la normal vía generacional, es decir, de la madre y otros familiares a los hijos, de la generación anciana e intermedia a la generación de relevo, a los infantes que se van socializando en la comunidad. Ahora bien, cuando la mayor parte de las madres y otras personas de edad adulta intermedia dominan poco o nada el idioma originario, a causa de la generalización exclusiva del idioma dominante –en nuestro caso el castellano–, por razones de lógica elemental hay que recurrir a las ancianas y ancianos” (Mosonyi, 2018, en proceso de publicación).

La sobrevivencia de tanta diversidad de lenguas indígenas caribes, arawak, chibcha y de troncos lingüísticos independientes, revela la resistencia cultural de estos grupos de nuestro país durante más de quinientos años ante los embates de la conquista y colonización (incluyendo la colonización religiosa, especialmente de las Nuevas Tribus en el siglo XX), la imposición de modelos europeos heteronormados, además de resistir al proceso de homogenización cultural emprendido por el Estado-nación para “civilizarlos” durante el siglo XIX y siglo XX, porque, según se decía, no había indígenas en Venezuela. Recordamos el proceso de “limpieza étnica” sufrida por los indígenas pumé y los jiviguahivos-cuiva en los llanos colombo-venezolanos a mediados de 1950, impulsada por los latifundistas de la zona, acciones de exterminio que eran ejecutadas por campesinos contratados, quienes consideraban que “no sabían que matar indios era malo” o que “matar indios era como matar monos ya que ‘se parecían bastante’” (Caño Ceje Pueblo Jivi, 2005:12, 23).

No fue solo con la Revolución Bolivariana, liderada por el presidente Hugo Chávez, que surgió un movimiento indígena para, por ejemplo, redactar un capítulo especial en la Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999 (el Capítulo VIII), o para aprobar en diciembre del 2005 la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* (LOPCI), o para crear una cartera ministerial de los pueblos indígenas en el 2007, o para reconocer oficialmente la Universidad Indígena de Venezuela, ubicada en el Cauca, estado Bolívar (Mosonyi fue su primer rector), sino que la fuerza del movimiento indígena en el país se forjó desde la década de los 70 del siglo pasado cuando se crea la Confederación de Indígenas de Venezuela, luego de celebrarse el Congreso de Indios de Venezuela. Esta Confederación devino en el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), fundado en 1983. No obstante, es importante reconocer la importancia de Hugo Chávez en este proceso y las movilizaciones para la participación indígena en la Asamblea Nacional Constituyente son una muestra de ello.

Los movimientos indígenas se han fortalecido en el plano de la movilización política y en el plano legal, por ejemplo: en 1997 el presidente Rafael Caldera aprobó el Plan de Ordenamiento y Reglamento del Uso Forestal de la Sierra de Imataca, en el estado Bolívar, donde habitan indígenas de las etnias warao, kariña, pemón y otras de lengua arawak, y ellos introdujeron un recurso de nulidad ante la Corte Suprema de Justicia, la cual dictó medidas cautelares para prohibir cualquier

concesión en estas tierras. También ha sido ampliamente difundida la protesta del pueblo pemón por la instalación de torres eléctricas para llevar el servicio a Brasil y no ha cesado su lucha legal desde julio de 1998, cuando el presidente Caldera donó su piedra abuela al alemán Wolfgang Von Schwaezenfeld: hablamos de Kueka-Abuela, una piedra de 12 metros cúbicos y 30 toneladas, extraída del parque nacional Canaima, de gran importancia en la cosmovisión del pueblo pemón, y que pronto será repatriada para fortuna nuestra.

Si bien ha habido avances significativos, porque Hugo Chávez dio pie a la organización o reorganización del poder popular y planteó la alternativa de un Estado comunal, en el tema de la demarcación de tierras indígenas no ha habido un avance total, pese a la aprobación en enero del 2001 de la *Ley de Demarcación y Garantías del Hábitat y Tierras Indígenas*. Es una gran paradoja que ha tenido que vivir Chávez y la Revolución Bolivariana: hacer una transformación con las estructuras de un Estado burgués y una economía rentística petrolera. La situación de demarcación ha fluido en algunas poblaciones, como los kariñas y yanomami, por ejemplo, pero ha sido difícil en la población caribe yukpa de la Sierra de Perijá, con el asesinato de varios líderes en un complot continuo entre los terratenientes ganaderos con apoyo de fuerzas policiales, ya que en Machique de Perijá, en el estado Zulia, se ubican las mejores tierras para la ganadería del país. Ha sido muy conocido el caso del asesinato del cacique Sabino Romero y de algunos de sus familiares.

Y no es de extrañar que por esta sobrevivencia de estos grupos indígenas muchos investigadores e investigadoras extranjeras, especialmente de Francia, Inglaterra, Hungría, Alemania y de Estados Unidos, hayan venido a Venezuela, a partir de la década de 1960, a buscar ese "otro" "exótico". Nombraremos sólo algunos de una larga lista: el francés Marc de Civreux, especializado en los kariña y ye'kwana-makiritare, y quien terminó haciendo vida en nuestro país; los franceses Robert Jaulin y su esposa Solange Piton, quienes estudiaron a los barí en la Sierra de Perijá; el norteamericano Napoleón Chagnon, de quien hablaremos más adelante; Jean Monod (pionero del cine antropológico en el país) y Jacques Lizot (quien trabajó 22 años con los yanomami), ambos llegaron a Venezuela en 1968 por recomendación de Claude Lévi-Strauss, quien en esa instante era directivo del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia; además, sumamos al francés Michel Perrin, quien llegó a Venezuela a trabajar en la Escuela de Física y Matemática de la UCV y, como se cerró esta universidad en 1969, viajó

a la Guajira a estudiar a los wayuu, dedicándose toda su vida a este grupo étnico (Lizarralde, 2014:142, 144).

Una de las últimas razones de ese interés extranjero para estudiar a nuestros grupos indígena se ha enfocado en hacer estudios genéticos y esto lo vinculo con lo que plantea Santiago Castro-Gómez (2005) sobre el “oro verde”, especialmente suramericano, en este caso sería el “oro genético”: los conocimientos para la producción de medicamentos con las transnacionales y esto abarca el conocimiento genético de nuestras poblaciones originarias, por ejemplo, en el 2012 un grupo de científicos del Proyecto Microbioma Humano, de Estados Unidos y Europa, publicó los resultados de su trabajo realizado con 34 pobladores de una aldea yanomami aislada hasta el 2009, “descubriendo” las colonias más diversas de bacterias beneficiosas “jamás detectadas dentro del organismo humano”, un microbioma que desempeña un papel crítico en el mantenimiento de la salud y que tiene genes capaces de resistir el tratamiento con antibióticos y que combaten, además, la formación de cálculos renales. Este estudio ha reforzado la teoría de que la disminución en la diversidad microbiana se asocia a enfermedades inmunológicas y metabólicas, como alergias, asma y diabetes, que están aumentando en la población mundial actual (AP, 2015).

Queremos recordar algunos casos del cuestionamiento de la ética de antropólogos nortatlánticos que han trabajado con grupos indígenas venezolanos:

La polémica propuesta del “brutal salvaje” y “pueblo feroz” del norteamericano Napoleón Chagnon, cuyos libros han sido best-seller tildando a los yanomami como agresivos y que “viven en un estado de guerra crónico” (Watson, 2013), afirmaciones que fueron negadas por antropólogos que trabajaron posteriormente con este grupo, entre ellos Lizot.

Otro caso sería el del genetista James Neel y el mismo Chagnon, quienes extrajeron muestras de sangre y saliva entre los yanomamis, lo que ha generado una protesta de este grupo, el cual destruye los cuerpos luego de la muerte por sus creencias mítico-religiosas y profesan que si no se destruyen dichas muestras tampoco termina de morir la persona.

También recordamos a Kennet Good, discípulo de Chagnon, quien se casó con la yanomami Yarima, de 12 años, prometida en matrimonio por su hermano, el jefe del grupo, y ella se fue con este antropólogo de 36 años a Estados Unidos, con quien tuvo tres hijos, pero luego ella se regresó sin sus hijos, quienes se criaron como norteamericanos, ya

que ella no soportó la vida sin su comunidad. Este relato se lee en las memorias de Good, publicadas en 1991, y fue difundido en un documental de National Geographic. Luego de 19 años, su hijo mayor David Good fue a buscar a su madre y la encontró (Kremer, 2013).

No es de extrañar que, con lo que hemos narrado, surja en el país desde la década de 1970 la práctica del indigenismo en la comunidad antropológica, en dos vertientes: una más vinculada a las investigaciones antropológicas en esa meta de estudiar al “otro” en el “indio” (Clarac de Briceño, 1993:46), así lo vemos en la obra de antropólogos sociales que trabajan en el IVIC y la UCV; y otra vertiente más vinculada al activismo para generar respuestas políticas, que han sido lideradas por antropólogos formados en la academia venezolana y de otras ciencias sociales. Uno de los pioneros de esta última vertiente es Esteban Mosonyi. Acá nombramos y distinguimos el componente de crítica al indigenismo, que es distinto al movimiento indígena, pero daría para desarrollar un siguiente trabajo (López, 2015).

El letargo de la antropología ucevista y el renacer de la antropología en el occidente del país

(B) Luego de 1968, la Escuela de Antropología de la UCV ha tenido un segundo momento, según Clarac de Briceño (1993): la supresión total del trabajo de campo por influencia de los científicos sociales del cono sur, quienes llegaron exiliados a Caracas. De este movimiento tomó la batuta el argentino Sonntag en la Escuela de Antropología, iniciándose un “proceso permanente de «reflexión teórico metodológica»”, porque, decían, “es imposible salir al campo «sin dominar primero la metodología» y [así] se diagnostica que «no se domina la metodología» en Venezuela” (p. 41). De esta forma, el trabajo de campo se consideró como “paseos” y “perdió toda referencia legítima en la circulación del saber antropológico” y “la «exigencia metodológica» se volvió radical y contemplativa de sí misma: se transformó en «metodología por la metodología y para la metodología»”, egresando la UCV en adelante a metodólogos (Clarac de Briceño, 1993:41). Según Clarac de Briceño, hasta la fecha no se ha superado totalmente esta “trampa teórico-metodológica” de hacer teoría sin praxis, volviéndose “una escuela de antropología agonizante”, afirma citando a Rafael López Sanz (Clarac de Briceño, 1994:34).

Los últimos estudios en antropología social y cultural ucevista se enfocan, según Clarac de Briceño, en la medicina popular y el estudio de los barrios de Caracas, y se ha visto su presencia en las declaraciones, por ejemplo, contra el Arco Minero. Yo agregaría que hay estudios

sobre el tema del postdesarrollo, patrimonio cultural, antropología de la educación, la demarcación de tierras en las poblaciones indígenas y antropología del petróleo. En el IVIC se han dedicado al estudio de grupos indígenas y a investigaciones arqueológicas, especialmente. No obstante, es necesario realizar una sistematización de los temas que han preocupado a los egresados de esta escuela y de todas las escuelas del país, desde hace veinte años, y así trazar las genealogías de estos estudios para saber si se inscriben en las antropologías en el sur, desde el sur o del sur.

La profesora Clarac de Briceño (1994) concluye que el estudiante de antropología de la UCV “ha aprendido la mirada antropológica como si fuera un estudiante norteamericano o europeo”, sin embargo, cuando mira a los indígenas debería aprender la “mirada antropológica” para desalienarse de sus propios prejuicios, y cito: “debería ser una mirada hacia adentro: Una mirada hacia sí mismo, hacia su familia, hacia su propia sociedad y los problemas de ésta”, para que la construcción de las alteridades culturales las haga “a partir de las razones locales y de una razón abstracta y universal porque ambas son «su» razón, aunque todavía no haya tomado consciencia de ello y siga hablando de alteridad como si fuera un antropólogo ajeno” (p. 45).

Por ello, Clarac de Briceño habla de la necesidad de volver a hacer trabajo de campo “concebido como una actividad consciente y realmente multidisciplinaria” y llama a que los antropólogos de América Latina establezcamos contacto entre nosotros para plantearnos nuestros propios problemas dentro de las urgencias de nuestros países: ser latinoamericanos en el mundo, y no seguir trazándonos “los problemas teóricos conceptuales y metodológicos de los del Norte como si fuesen nuestros y como si se relacionasen con las mismas realidades socioculturales e históricas”.

Tener hasta 1992 una sola escuela de antropología en la UCV y posteriormente un centro de investigación en antropología en el IVIC, en la capital, no ayudó ni facilitó “las cosas” para la antropología venezolana, según Clarac de Briceño, porque vemos esa tendencia de: “Caracas es Caracas y lo demás es monte y culebra”, que podemos traducir académicamente como un modelo de una antropología metropolitana o hegemónica y otras antropologías en el interior del país, consideradas periféricas o que no son antropologías. Y lo podemos ver si hacemos un panorama de las publicaciones, especialmente en arqueología, diccionarios nacionales sobre antropología venezolana o sobre historia (que son pocos),

en los que notamos una tendencia de una antropología hegemónica caraqueña, muy relacionada en las décadas de los 80 y 90 con grupos de investigación norteamericanos que les permitieron ocasionales “co-autorías” a cambio de prestar sus servicios, concluye Clarac de Briceño (1998, p. 11). Esta política de publicar y de citarse ha generado un intento de invisibilización de obras de algunos colegas venezolanos, que no son estudiados en los pensum de las carreras o que no son citados por sus mismos colegas venezolanos, por ejemplo, el caso de J.M. Cruxent. Nuestras antropologías del sur, según Clarac de Briceño (1998), han sido silenciadas no sólo por los antropólogos del norte, sino también por los mismos antropólogos del sur, quizás, nos dice, “por una especie de falta de autoestima y respeto de estos últimos hacia sí mismos” (pp. 8-9), yo agregaría: en una actitud discriminatoria, endorracista.

En Venezuela hablamos de un renacimiento de la antropología desde hace casi treinta años en el occidente del país: en Mérida y en Maracaibo con las profesoras Clarac de Briceño y García Gavidia, cuyos discípulos (en sus distintas vertientes) seguimos trabajando y formando en antropología y etnología en Táchira, Barinas, Falcón, Mérida y Zulia. Además del pregrado y postgrados en etnología y antropología, se creó el Instituto de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas, en la Facultad de Odontología de la Universidad de Los Andes, donde doy clases en la Maestría en Etnología, con un enfoque hacia la antropología dental como una subdisciplina de la bioantropología. También Clarac de Briceño fundó las comunidades de aprendizaje en arqueología comunitaria en la Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez”, de Mérida, bajo la modalidad de estudios abiertos, y existen dichas comunidades en Táchira, Mérida y Falcón, porque la profesora Clarac de Briceño (1998) no concibe “en América Latina una etnología divorciada de la arqueología, ni viceversa”, en vista de nuestra historia tan compleja y de una formación biosociocultural tan diversa (p. 7).

También he notado una tendencia interesante de antropología militante en el trabajo de campo, más en la actual crisis de Venezuela: la etnografía toca a los nuevos estudiantes de postgrado en etnología, los transforma, los lesiona, les da alternativas para vivir y para ser sujetos políticos. Es decir, más allá de un trabajo de investigación como un requisito de grado, se trazan una línea de investigación de vida para vivirla, para transformarse con ella.

He querido, en un breve panorama, abarcar seis décadas del surgimiento de la antropología académica en Venezuela, como un

trabajo inicial para ir construyendo el perfil y características de nuestras escuelas en el país. Porque me hago la siguiente pregunta para cerrar esta disertación: ¿Cómo podemos enmarcar las antropologías de nuestros países en una tradición de la antropología en el mundo o de una antropología universal si no nos conocemos, si no creamos redes, si no intercambiamos, si no sistematizamos las historias y las características de nuestras disciplinas en la región? Es una inquietud que ha guiado la última preocupación de Esteban Krotz sobre las antropologías del sur (Krotz, 2017; Mejías, 2018) y por esta razón participamos con él en el Grupo de Trabajo ADALA, de la Asociación Latinoamericana de Antropología: Antropología de las Antropologías de América Latina. Y por esto celebro hoy este diálogo sobre las antropologías sociales y culturales latinoamericanas.

Referencias bibliográficas

- Associated Press (AP). (2015, Abril 17). Científicos descubren bacterias no detectadas antes en indígenas yanomami. *Diario Panorama*. Recuperado de <http://www.panorama.com.ve/cienciaytecnologia/Cientificos-descubren-bacterias-no-detectadas-antes-en-indigenas-yanomami-20150417-0053.html>
- Biord-Castillo, H. (2017, Julio 2). Julio César Salas: una obra en perspectiva. *Diario El Nacional*. Recuperado de http://www.el-nacional.com/noticias/entretenimiento/julio-cesar-salas-una-obra-perspectiva_190895
- Caño Ceje Pueblo Jivi. (2005). *Caño Ceje pueblo jivi. Imagen y música tradicional de los pueblos originarios de nuestra América*. Caracas, Venezuela: Centro Nacional del Disco, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Colombia: Ed. Universidad del Cauca.
- Clarac de Briceño, J. (1993). La construcción de la antropología en Venezuela. *Boletín Antropológico*, (28), 39-52.
- _____. (1994). La antropología venezolana y la crisis de la antropología. *Boletín Antropológico*, (30), 33-55.
- _____. (1996). *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Consejo de Publicaciones.
- _____. (1998). *Obsáculos académicos y políticos dla construcción y*

- práctica de la antropología en Venezuela. Boletín Antropológico, (43), 1-23.*
- .(2010). Miguel Acosta Saignes desde la visión de una antropóloga actual. *Boletín Antropológico, (28), 44-60.*
- .(2017). Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos. En J. Clarac, E. Krotz, E. Mosonyi, N. García Gavidia y E. Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas* (pp. 22-38). Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.
- González Nájuez, O. (2009). *1er Taller de Formación a docentes en Nichos Etnolingüísticos: Nichos Baré de Puerto Ayacucho, Estado Amazonas*. Amazonas, Venezuela: Iwine-Fundayacucho-Secretaría de Educación, Gobierno de Amazonas. Recuperado de <http://bibliotecadigital.cenamec.gob.ve/wp-content/uploads/2016/10/Breve-Rese%C3%B1a-Hist%C3%B3rica-de-los-Nichos-Ling%C3%BC%C3%ADsticos-en-el-Estado-Amazonas.pdf>
- Kremer, W. (2013, Septiembre 4). Viaje a lo profundo del Amazonas tras los pasos de una madre yanomami. *BBC Mundo*. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/09/130903_en_busca_de_yarima_yanomami_amazonas_vp
- Krotz, E. (2017). Algunos retos de las antropologías del sur hoy. En J. Clarac, E. Krotz, E. Mosonyi, N. García Gavidia y E. Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas* (pp. 22-38). Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.
- Lizarralde, M. (2014). Una Historia de la antropología venezolana según Roberto Lizarralde: investigadores de campo entre los pueblos indígenas desde la Colonia hasta 1990. *Antropológica, T.LVIII*(121-122), 125-166.
- López, A. (2015, Abril 15). El "movimiento indígena venezolano": ¿Hacia la emergencia o la inmersión? Recuperado de <http://ddhhamazonas.blogspot.com/2015/04/el-movimiento-indigena-venezolano-hacia.html>
- Mejías Guiza, A. (2018). Esteban Krotz: "No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización". *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe, 1*(1), 221-238.
- Morantes, Y. (2018, Abril 29). *Egresan los primeros cuatro estudiantes de Antropología*. Portal web de la Universidad del

- Zulia. Recuperado de http://www.fec.luz.edu.ve/index.php?option=com_content&task=view&id=614&Itemid=240
- Mosonyi, E. (2018, en proceso de edición). *Algunos problemas teóricos y prácticos de la revitalización de nuestro patrimonio lingüístico*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.
- Pollak-Eltz, A. (2008). *Estudios antropológicos de ayer y de hoy*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Watson, F. (2013, Febrero 26). "Nobles salvajes": el nuevo libro de Chagnon provoca dimisiones y protestas. *Survival*. Recuperado de <https://www.survival.es/noticias/9000>

Antropologías y trayectorias nacionales: de la narración cultural a la desnaturalización cultural de la nación (el caso brasileño)

ANTONIO MOTTA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, BRASIL

Momento decisivo en la formación de la antropología brasileña, el final del siglo XIX representa la configuración de una “tradición” antropológica nacional. Fue en esa época que se consolidó un sistema intelectual marcado, orgánicamente, por un ideal nacional ¹. Ideal compartido por hombres de “ciencias” y de “letras”, aunque a partir de posicionamientos políticos diversos y a pesar de las polémicas que los envolvían. En esa época se diseñaban los contornos de una identidad nacional brasileña que se quería moderna, de acuerdo con los dictámenes europeos de civilización, pero que no se desenmarañaba de los problemas de una sociedad racialmente diversa y desigual, lo que, según el corolario entonces vigente, amenazaba la concretización de los deseados proyectos de futuro común. Fue así como los intelectuales brasileños, en una obsesiva búsqueda de la formación de la nación, se volcaron hacia el develamiento de las alteridades internas.

Esta tradición autocentrada de estudios sobre los “problemas nacionales” – diacrítico de las ciencias sociales y de las “antropologías nacionales” (Stocking, 1982) – pasa entonces a revelar, cada vez más, los descubrimientos de un Brasil profundo, y todavía desconocido. El proceso de autoconciencia de la intelligentsia brasileña, entre el final del siglo XIX e inicio del XX, será caracterizado, por lo tanto, por la búsqueda de la alteridad no en tierras distantes, sino en las fronteras de lo próximo. Movidos por esta intención, los pensadores de la nación, al investigar los mestizajes de los tipos raciales brasileños, a partir da segunda mitad del siglo XVIII, construyeron las imágenes de “África en casa” como una de las principales representaciones de las alteridades internas ².

¹ El término tradición es utilizado para referenciar, conforme sugerencia de Antônio Cândido (1959), la constitución de un sistema intelectual articulado entre obras, autores y público lector.

² Romero, S., *Estudos sobre poesia popular do Brasil*, Rio de Janeiro, 1888, pp. 10-11.

De hecho, la búsqueda por el otro geográficamente próximo, sin necesitar hacer desplazamientos ultramarinos, convirtió, en el ámbito nacional, la tradición de los “grandes viajes” en incursiones en los límites del propio país. La comprensión que se impuso en ese momento ubicaba a la diversidad “en casa” y, por esa razón, no era necesario buscarla en periplos extraterritoriales o más allá de los mares. Siendo así, los intelectuales brasileños, todavía en lo siglo XIX, al atravesar el Atlántico, en lugar de la evasión y el contacto con paisajes exóticos de otros continentes, prefirieron buscar en la “civilización europea”, particularmente en el espacio metropolitano de las grandes ciudades, el codiciado proceso de occidentalización.

La “generación de 1870”, por ejemplo, preocupada con la viabilidad de una nación mestiza en los trópicos, descubriría en la figura del mestizo brasileño la expresión del dilema nacional. Viendo con desconfianza las singularidades nacionales románticas a favor de un universalismo positivista, que entonces orientaba los proyectos de civilización y nacionalidad europeas – fundados en elementos biológicos como “raza” y “sangre” –, sus representantes buscaban salidas para la construcción de una “comunidad de sangre y de espíritu” a la brasileña. Sin embargo, la condición “primitiva” de los “otros” internos, aliada a las interpretaciones evolucionistas de tales representaciones en la construcción del Estado-Nación, transformaron la filosofía del progreso en un etnopessimismo que caracterizó esta generación y sus linajes.

A partir de estas cuestiones, este ensayo pretende discutir diferentes momentos de la producción discursiva socio-antropológica brasileña alrededor de un tema común: ¿Quiénes somos? Esta interrogación se encontraba en el núcleo matriz del Estado-Nación brasileño, a finales del siglo XIX. A lo largo del tiempo, intelectuales de diferentes sensibilidades intentaron pensar y construir un concepto de identidad cultural brasileña cuya tónica principal recayese sobre la idea de mestizaje.

En el campo de formación de la antropología brasileña, se pensó la noción de mestizaje a partir de dos categorías distintas: raza y cultura. Aunque divergiendo entre sí, el principal hilo conductor fue la idea de formación de una civilización nueva en los trópicos: mestiza y original, cuya representación de país se definiera homogéneamente como locus de convivencia pacífica, fortalecido a través de la integración y adecuación de las particularidades y de las diferencias culturales en el cuerpo integrador de la nación. En cuanto concepto operacional, el mestizaje racial y cultural orientó casi toda la discusión sobre la cuestión

de la identidad, extendiéndose por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX cuando, finalmente, fue superada por otras perspectivas de comprensión e interpretación de la sociedad y de la cultura brasileñas.

Por lo tanto, la construcción de una identidad nacional hegemónica se impuso como un desafío principal a la labor de la intelligentsia brasileña a fines del siglo XIX, destacándose como tónica de discusión hasta la década de 1940. Actualmente, esa cuestión dejó de ser una prioridad en los debates intelectuales, y ha sido sustituida por la cuestión de las diferencias culturales, tutelada por principios constitucionales del Estado brasileño, como analizaremos más adelante.

Lo nacional como la suma de razas

Los pueblos y culturas africanas fueron importantes objetos de interés y de estudio para la antropología brasileña. Pero al compararla con la tradición europea, la historia de los estudios africanistas brasileños asume un carácter bastante singular y original, especialmente la proto etnografía practicada por los “padres fundadores” de la antropología en Brasil: Silvio Romero (1851-1914), Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) y, posteriormente, Gilberto Freyre (1900-1987).

Así lo demuestra una de las declaraciones de principio escrita por Silvio Romero, en 1888:

*“Es una vergüenza para la ciencia brasileña que no hayamos consagrado ninguno de nuestros trabajos al estudio de las lenguas y las religiones africanas. ¡Cuándo vemos hombres como Bleek refugiarse decenas de años en el centro de África solamente para estudiar una lengua y coleccionar unos mitos, nosotros que tenemos la materia prima dentro de casa, el África en nuestras cocinas, América en nuestras selvas y Europa en nuestros salones, nada hemos producido en ese sentido! (...) El negro no es apenas una máquina económica; él es, antes que nada, y a pesar de su ignorancia, un objeto de ciencia”.*³

A Silvio Romero se le hacía innecesario ir a África, pues ésta existía, presente y poderosa, en el corazón de su propio país. Sin necesitar atravesar el Atlántico en busca de alteridad exótica, especie de seducción que motivó la ida de buena parte de los antropólogos europeos al

³ *Idem, ibidem*, pp. 10-11.

continente africano y a otros lugares, en Brasil, al contrario, como alertaba Silvio Romero, bastaba dirigir la mirada alrededor de uno mismo: al espejo, a la casa y a la calle.

De hecho, los pueblos africanos y sus descendientes sólo fueron considerados por los proto antropólogos brasileños como parte integrante de una misma totalidad mestiza a fines del siglo XIX, cuando los procesos de integración y los sincretismos diversos dieron las bases étnicas para la formación del Estado-Nación. Por ello se atribuye a este género de estudio la denominación de antropología afro-brasileña y nunca la de antropología africanista, como bien lo demuestran algunos títulos de su repertorio fundador en Brasil: *El animismo fetichista de los negros Bahianos*, de Raymundo Nina Rodrigues, publicado en 1916, *Las costumbres africanas en Brasil*, de Manuel Querino, publicado en 1916, *El negro brasileño*, de Arthur Ramos, en 1934, *Religiones negras*, de Edson Carneiro, en 1937, entre tantos otros.

En este sentido, empíricamente problematizadas, las poblaciones negras y el proceso de integración cultural constituyeron históricamente un elemento fundamental para la formación y la cristalización de un saber y una práctica aplicados al conocimiento global de la sociedad y de la cultura brasileña, lo que posteriormente se vino a denominar antropología de la sociedad nacional brasileña ⁴.

Efectivamente, los estudios sistemáticos sobre los africanos en Brasil comenzaron con la abolición de la esclavitud, en 1888. Por aquel entonces, el gran dilema, tanto para Silvio Romero como para Raymundo Nina Rodrigues, era saber si el negro podría finalmente ser integrado y asimilado completamente al modelo de cultura brasileña, apoyado entonces en un ideal civilizador, inspirado directamente en Europa.

En 1888, Silvio Romero publicaba los libros *Historia de la Literatura brasileña*, y *Contribuciones para el estudio del folclore brasileño. Estudio sobre poesía popular en Brasil*, ninguno de los cuales puede clasificarse en el género de etnografías o etnologías afro-brasileñas propiamente dichas. En esas obras, el autor desarrolla una amplia reflexión sobre la cultura y la sociedad brasileñas, destacando el mestizaje como elemento formador de la, por entonces, joven nación. Aunque teñido de un *etnopessimismo* de inspiración evolucionista unilineal, que influenció a toda su generación, Silvio Romero reconoce la gran importancia de

⁴ Oliveira, R. C. de. "O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira." *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988, pp. 109-128.

los africanos en el proceso de formación de la cultura brasileña. Según su opinión, ésta sólo fue inferior a la contribución de los blancos de origen europeo y bastante superior a la de los autóctonos. Uno de sus méritos es el de haber sido el primer intelectual de su país en tomar conciencia de la importancia de la presencia del negro africano en la formación social y cultural brasileña, llegando incluso a reivindicarlo como un objeto de ciencia.

Aunque postulado por Silvio Romero, el encuentro etnográfico con la alteridad negra o mestiza, físicamente próxima, transformada en objeto de observación empírica, solamente vendría a ser puesto en práctica en las investigaciones del médico y profesor de medicina legal Raymundo Nina Rodrigues, entre 1890 y 1905.

Contemporáneo al proceso de integración formal de los ex-esclavos en la sociedad brasileña, Raymundo Nina Rodrigues fue, en su época, un observador social atento al ordenamiento y modernización de los espacios urbanos, sobre todo en la ciudad de Salvador, en Bahía, donde se asentó y ejerció sus actividades profesionales. Allí pudo acompañar de cerca, y de forma sistemática, un largo periodo de “aculturaciones” y “contra-aculturaciones” diversas por las que venían pasando los africanos y sus descendientes en Brasil.

Su proyecto antropológico puede definirse en función de dos preocupaciones básicas, que suelen fundirse muy frecuentemente en su reflexión: una situada en el ámbito diacrónico, preocupada con la recuperación histórica de costumbres y tradiciones de los primeros esclavos africanos llegados a Brasil; la otra, sincrónica, de fuerte interés etnográfico, orientada por la observación empírica y dirigida a la comprensión del fenómeno del mestizaje y sus consecuencias, tanto en el plano biológico como en el social.

Como cabía esperar de un lector y admirador de Paul Broca, de Paul Topinard y de Giuseppe Lombroso, Rodrigues también utilizó abusivamente la noción de raza, basada en la idea de caracteres físicos y psíquicos genéticamente transmisibles, que permitirían clasificar la especie humana en varios grupos, distinguiéndose unos de los otros sobre todo por una mayor o menor incidencia de determinados rasgos. La seducción por el biologismo constituye, sin duda, el lado más vulnerable y criticado de su obra, y por ello fue frecuentemente identificado con ciertas posiciones intolerantes muy en boga en la antropología física de fines del siglo XIX.

Nina Rodrigues fue, de hecho, el primer estudioso brasileño que

realizó investigaciones de campo urbanas, mediante observación, anotación de los relatos orales de sus informantes, clasificación y descripción sistemática del material disponible en varios *terreiros de candomblé* en Salvador. Su interés por la supervivencia de las religiones africanas en Bahía resultó, en 1896, en el libro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, publicado inicialmente en ocho números de la Revista Brasileira y, en seguida, traducido y ampliado al francés por el propio autor, con el título de *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahía*⁵, publicado en 1900, probablemente bajo el auspicio del autor, por la editora de Bahía Reis & Companhia. Un detalle importante es que la versión francesa, con varios añadidos al original, sirvió de referencia para la edición brasileña definitiva, solamente publicada en 1935, bajo la responsabilidad de Arthur Ramos⁶.

Aunque creía en la presumida inferioridad del negro y en su incapacidad para integrarse en la civilización occidental, Nina Rodrigues tuvo el gran mérito de haber anticipado – es evidente que por razones diferentes de aquellas que él podría haber imaginado – la noción de sincretismo que, como bien hace notar Roger Bastide, las antropologías norteamericana y europea llegarían a desarrollar y profundizar en sus repertorios temáticos casi medio siglo después⁷.

A partir de sus investigaciones empíricas, Rodrigues observó que algunos valores de la cultura europea aceptados por los africanos en Brasil tendían a ser inmediatamente modificados o repensados desde de sus propias creencias, orientados por la cultura africana de origen. Rodrigues observaba, con cierto espanto, la capacidad de los cultos africanos, que juzgaba primitivos, de yuxtaponerse a los de la iglesia católica de forma tan profunda que llegaban al punto de alterar y hasta de “subvertir” o “adulterar” sustancialmente el sistema de valores y representaciones legados por la civilización occidental europea. Desde su punto de vista, no era la religión católica la que influenciaba a los primeros africanos y sus descendientes brasileños. Al contrario, eran éstos los que la alteraban cotidianamente, a través de equivalencias y re-semantizaciones diversas como, por ejemplo, el uso de analogías entre ciertas divinidades del Candomblé (*orixás* africanos) y algunas iconografías tradicionalmente reconocidas por la iglesia católica. Tales

⁵ Rodrigues, R. N. *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*, Bahia, Reis & Comp., 1999.

⁶ Rodrigues, R. N. *O Animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

⁷ Bastide, R. *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 87.

interpretaciones fueron igualmente observadas con relación a las fiestas populares y a ciertas prácticas terapéuticas de origen africano utilizadas e incorporadas al tratamiento de enfermedades locales.

Sin embargo, el descubrimiento precursor de Rodrigues – de alguna forma ya presentado por Silvio Romero en los trabajos sobre *Cantos populares do Brasil*⁸ en 1883, y en *Contos populares do Brasil*, en 1885⁹ – tomó un carácter negativo en sus textos etnográficos, llevándole a ver las diferentes formas de sincretismo como una amenaza permanente a la cultura dominante, o sea, la blanca. Definida desde un punto de vista moderno, la noción de sincretismo pasó a designar una especie de proceso contra-aculturativo que determinados grupos o sociedades desarrollaron al adoptar y reinterpretar, al mismo tiempo, valores ajenos a los de su origen. Tales procesos resultan en la adopción de mitos, ritos, símbolos, inversiones semánticas, en fin, préstamos variados.

Mientras Nina Rodrigues descubría en las calles y en los suburbios de Salvador su objeto de interés antropológico, transformando *terreiros* en *terrenos* de observación, Manuel Querino, otra figura totémica de la proto antropología afro-brasileña, ejercitaba también, en el mismo tejido urbano, sus observaciones etnográficas, pero en su caso, a partir de una perspectiva más optimista con relación a la integración de la cultura africana en Brasil.

También Querino descubrió rápidamente una África bastante próxima y familiar: en casa, ya que era negro descendiente de africanos, y en la calle, iniciándose como observador en el *terreiro de Gantois*, en la ciudad de Salvador, a fines del siglo XIX. Lejos de la postura de *scholar* adoptada por Nina Rodrigues, Manuel Querino se dejó guiar por la intuición etnográfica, tratando de aprehender y anotar varios aspectos de la cultura africana en pleno proceso de adaptación al cotidiano urbano de Salvador, a través de fiestas populares, de ritos y ceremonias en los cultos afros, en la culinaria, en las indumentarias, entre otros aspectos.

Con algunas excepciones, la mayor parte de sus monografías aparece publicada en números dispersos de la Revista del *Instituto Geográfico e histórico da Bahia*, entre 1916 y 1922. Sólo en 1935, doce años después de la muerte de Querino, Arthur Ramos reunió algunos de sus trabajos más significativos publicándolos en el libro titulado *Costumes africanas no Brasil*¹⁰.

⁸ Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1883, 2v.

⁹ Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1885.

¹⁰ Querino, M. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

También en el mismo periodo, un periodista sin mayores pretensiones etnológicas, conocido por João do Rio y descrito por sus biógrafos como “mulato”, emprendería verdaderas incursiones por el *bas-fond* de la ciudad de Río de Janeiro: la zona portuaria, entre prostitutas, estibadores, ex-criminales, o los suburbios cariocas, poblados por simpatizantes de las religiones afro-brasileñas.

Como el Silvio Romero de *Estudo sobre a Poesia Popular no Brasil*, João do Rio fue uno de los primeros en interesarse por descifrar el significado de algunas expresiones culturales propias de los grupos desprestigiados del pueblo que entonces emergía de las ciudades brasileñas. Al margen de la simple crónica de costumbres, como es el caso de *A alma encantadora das ruas*, publicado en 1908 ¹¹, el cronista carioca realizó un único trabajo de interés propiamente etnográfico, sobre el campo religioso afro-carioca, titulado *As religiões do Rio*, publicado en 1904 ¹².

Sin ninguna preocupación teórico-metodológica, al contrario de Nina Rodrigues, el foco de las observaciones de João do Rio resultó apenas en descripción informativa de algunas prácticas mágicas, y de la dinámica de organización interna de los cultos y sus relaciones con el contexto social de la ciudad de Río de Janeiro. La importancia de su nombre en el repertorio de la proto antropología afro-brasileña se debe al hecho de haber sido prácticamente el primer autor brasileño que llamó la atención para la importancia de ese fenómeno religioso en la ciudad de Río de Janeiro. Vale la pena registrar que no hubo ninguna otra investigación sobre el asunto, por lo menos en la misma proporción, durante los sesenta años posteriores a la aparición de *As religiões do Rio*.

Lo nacional como lugar de convivencia armónica para el mestizaje

A partir de la década del 1930, nuevas perspectivas pasarían a orientar la manera de abordar los estudios afro-brasileños. Una de ellas será puesta en práctica por el sociólogo y antropólogo Gilberto Freyre. Autor polémico, entre la variedad de críticas que recibió, la más frecuente es la que le reprocha la creación del mito de la democracia racial en Brasil. Pero es incontestable que la aparición de su monografía

¹¹ Rio, J. *A Alma Encantadora das Ruas*, Rio de Janeiro, Garnier, 1908.

¹² Rio, J. *As Religiões do Rio*, Rio de Janeiro, Simões, 1951.

Casa-Grande & Senzala, en 1933, operó una significativa ruptura interpretativa con relación a las categorías analíticas anteriores, pues este autor se propuso desacreditar definitivamente el argumento de complejo de razas (inferior y superior) y, finalmente, la idea de estadios culturales inscritos en un orden secuencial y finalizado (rudimentario y evolutivo). El secreto motor de aquello que constituía para Gilberto Freyre la singular formación de la sociedad brasileña reposaba, en última instancia, sobre el mestizaje cultural y no racial, como creían sus antecesores.

A partir de 1930, la problemática de la raza se vería desplazada para el campo de la cultura y, por lo tanto, de la valorización del mestizaje. En este caso, la sociedad nacional sería representada como lugar de encuentros, la nación como lugar de convivencia armónica para las diferencias, y, como tal, heterogéneo y definidor de una identidad multiétnica, resultado de fusiones diversas.

Ese argumento fue llevado hasta las últimas consecuencias por Freyre, en especial, en el libro *Casa-Grande & Senzala*. Partiendo de una perspectiva culturalista, el autor privilegió temas precisos como el complejo socio-cultural azucarero y latifundista del nordeste brasileño, la familia patriarcal y la esclavitud negra¹³. Al mismo tiempo, Freyre optó por diluir contradicciones sociales irreconciliables en el interior del orden patriarcal en provecho del argumento principal en el que prevalece la idea de equilibrio de tensiones entre elementos étnicos dispares formadores de la sociedad y cultura brasileñas. Los diferentes tipos de “cruzamientos étnicos”, según su perspectiva de comprensión de la sociedad nacional brasileña, concurrieron de forma decisiva para el fenómeno de “integración cultural”, definido como síntesis de interpenetraciones y fusiones continuas de valores y tradiciones autóctonas y alógenas.

En lugar de comprender la dinámica del mestizaje como resultado de una relación de fuerzas internas y desproporcionadas, provocadas por una coyuntura esclavista que se basaba en la violencia y explotación de la mano de obra negra, el autor de *Casa-Grande & Senzala* prefirió considerar tal fenómeno como un movimiento continuo de interacciones diversas, de acomodamientos y convivencia armónicas que, según su perspectiva, darían lugar a un complejo cultural mestizo, por lo tanto original, estabilizado por una formación social desarrollada inicialmente

¹³ Freyre, G. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.

bajo la égida del patriarcado rural de la Casa-Grande, gracias a la cual se pudieron engendrar nuevos códigos de comportamientos originales, forjando, a lo largo de algunos siglos, el génesis de una cultura y de una identidad nacional brasileñas.

La teoría del mestizaje cultural tuvo tanto éxito que su principal mentor se sintió motivado a extenderla también, como modelo de interpretación, al caso portugués y sus colonias de ultramar (Mozambique, Goá, Macau), lo que se dio a conocer como lusotropicalismo. Según esta perspectiva, Portugal y Brasil habían conseguido fijar un modelo ejemplar de convivencia racial armónica, sobre todo comparado con otras experiencias de colonización, tanto en América hispana como en África¹⁴.

Otro acontecimiento igualmente importante para la renovación de los estudios africanistas en Brasil fue la realización, en noviembre de 1934, en Recife, del Primer Congreso Afro-Brasileño¹⁵, organizado por Gilberto Freyre, con la participación, entre otros, de Arthur Ramos, Edison Carneiro y el antropólogo culturalista norteamericano Melville J. Herskovits.

El culturalismo en la antropología afro-brasileña también contó como adepto con Arthur Ramos, autor del libro *O Negro Brasileiro (etnografia religiosa e psicanálise)*, publicado en 1934¹⁶. Discrepando de los intereses que frecuentemente motivaron a Gilberto Freyre, Arthur Ramos siempre trató de cultivar la observación, la clasificación y la descripción etnográfica, aplicados a fenómenos sincréticos bastante localizados, sobre todo en los cultos afro-brasileños. Este también fue el camino seguido por Edison Carneiro, autor de *Religiões Negras*, publicado en 1936 y *Negros Bantus*, en 1937¹⁷; y posteriormente, opción también adoptada por Waldemar Valente, en *Sincretismo religioso afro-brasileño*, publicado en 1955.

¹⁴ Freyre, G. *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 3ed. Rio de Janeiro: Topbooks; UniverCidade, 2001.

¹⁵ Una parte de los trabajos presentados al Congreso Afro-brasileño de 1934 fueron reunidos en dos volúmenes titulados *Estudos Afro-Brasileiros*. El primero publicado por la editora Ariel, Rio de Janeiro, 1935; o segundo publicado en 1937 por la editora Civilização Brasileira. Una nueva edición fue organizada en 1988, en la serie *Cem anos da abolição*, por la Fundação Joaquim Nabuco, Recife.

¹⁶ Ramos, A. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.

¹⁷ Carneiro, E. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936; *Negros Bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

Lo nacional como dinámica de fuerzas antagónicas irreconciliables

De 1934 a 1940, la antropología afro-brasileña conocería nuevas orientaciones teóricas y experimentales de investigación, sobre todo con la presencia de investigadores extranjeros en Bahía, entre ellos, Ruth Landes, Roger Bastide, Pierre Verger, Donald Pierson y Melville J. Herskovits. La década de 1950 pasó a la historia de la antropología en Brasil gracias al Proyecto de la Universidad de Columbia con la Universidad de Bahía, que fue coordinado por Charles Wagley, con la participación de sus alumnos de doctorado en Columbia, Harry Hutchinson, Marvin Harris y Benjamin Zimmerman¹⁸. El lado brasileño estuvo representado por el antropólogo bahiano Thales de Azevedo y por el sociólogo Luiz Costa Pinto. El objetivo del proyecto fue realizar estudios de comunidad en las áreas rurales de Bahía¹⁹.

También en los años 50, por iniciativa de Unesco, tuvieron origen los primeros estudios de relaciones raciales en Brasil, en torno de la cuestión de si existía, o no, discriminación racial en la sociedad brasileña. Para ello, fueron priorizadas algunas áreas, tanto de las regiones Norte-Nordeste (Bahía, Pernambuco y Amazonas) como de la región Centro-Sur (São Paulo, Rio de Janeiro y Rio Grande do Sul). En la primera, actuaron como investigadores Thales de Azevedo, René Ribeiro, Donald Pierson y Charles Wagley. En la segunda, los sociólogos paulistas Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso y Otávio Ianni. A groso modo, en las investigaciones desarrolladas en el Norte-Nordeste, consideradas áreas de grandes contradicciones históricas, económicas y sociales fueron detectados porcentajes ínfimos de racismo, corroborando, por lo tanto, las teorías de Gilberto Freyre. Por otro lado, los resultados obtenidos por las investigaciones realizadas en la región Centro-Sur – áreas industrializadas y con fuertes contingentes de inmigración extranjera – apuntaban lo inverso de lo encontrado en el Norte-Nordeste, o sea, la fuerte presencia de tensiones raciales, en las

¹⁸ Sobre el asunto consultar: Herskovits, M.J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*. Salvador, Museu do Estado da Bahia, 1942. Wagley, C. *Race et classe dans le Brésil rural*. Paris, UNESCO, 1952. Pierson, D. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1971. Zimmermann, B. "Les Relations Raciales dans la Région Rural", In Wagley, C. *Races et Classes dans le Brésil*. Paris, UNESCO, 1952. Herskovits, M.J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*. Salvador, Museu do Estado da Bahia, 1942. Hutchinson, H. W. "Les Relations Raciales dans une Communauté Rurale du Reconcavo (État de Bahia)", In Wagley, C. *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO, 1952.

¹⁹ Sobre el asunto consultar: MAIO, M.C. A História do Projeto UNESCO. *Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, IUPERJ (Tese de doutorado), 1997.

que se percibía la eclosión del prejuicio racial. Se llegó a la conclusión de que el orden esclavista, asentado en la jerarquización de las relaciones entre negros y blancos, en la cual se fundó la sociedad brasileña, no había desaparecido totalmente a lo largo de su historia. Al contrario de lo que se afirmaba, la desigualdad social y las diferentes formas de discriminación continuaban latentes en el cotidiano nacional.

Aún en el campo de las investigaciones sobre relaciones raciales en Brasil, durante los años 50 y 60, se destaca el sociólogo bahiano Luiz Costa Pinto, que estudió las relaciones entre racismo y desigualdades sociales en Brasil, interesándose especialmente en la movilidad social y la racialización²⁰. En la Universidad de São Paulo, por otro lado, Florestan Fernandes y sus discípulos comenzaron a desarrollar estudios en una perspectiva histórico-funcionalista, analizando la influencia de factores sociales, económicos y políticos como generadores de desigualdades y conflictos raciales en la sociedad brasileña. Las principales divergencias en relación a las explicaciones de sus contemporáneos se referían, principalmente, a la cuestión del mestizaje como una especie de valor ontológico fundador de la sociedad nacional. Por lo tanto, ni la categoría de raza, como creían los intelectuales del siglo XIX, ni tampoco la idea de cultura mestiza – explicando la nación como conjunto funcional – pudo abarcar la complejidad del país. Según esta nueva perspectiva de comprensión, la sociedad nacional formaba una realidad histórica y contradictoria en movimiento, tejida en una intrincada red de relaciones asimétricas que, en último análisis, reflejaban las disparidades sociales seculares.

En resumen, para Florestan Fernandes, las relaciones raciales y los prejuicios de raza deberían entenderse no por la categoría de raza en sí misma, sino por las relaciones de clase estructurantes de la sociedad brasileña. Para él, el racismo era un resquicio del legado de la esclavitud en Brasil que, con el avance del capitalismo moderno, basado en el trabajo competitivo y en una orden democrática, tendería a desaparecer gradualmente.

En contraste con la interpretación de Fernandes, el sociólogo Carlos Hasenbalg, también hacía referencia importante en los estudios sobre relaciones étnicas en Brasil y defendía que el racismo en Brasil no era fruto del pasado colonial esclavista, sino que se relacionaba con el proceso

²⁰ Costa Pinto, L. A. "Sobre as Relações de Raças", Sociologia, Vol. 12, N. 1. 1950, pp. 3-21. Costa Pinto, L. A. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa sociedade em mudança*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1953.

de dominación de los blancos sobre los negros, y la desclasificación de estos últimos en la sociedad nacional²¹.

Lo nacional como construcción política para las diferencias

A partir de 1970, la antropología brasileña ya había creado un léxico académico propio, como también había avanzado en las investigaciones sobre relaciones raciales, introduciendo el concepto de etnicidad como categoría analítica. Pero fue sobre todo en la década de los 80', marcada por el proceso de redemocratización del país, particularmente en el período pre-constituyente, cuando muchos antropólogos se involucraron políticamente en la lucha por los Derechos Humanos, participando activamente en discusiones dirigidas a la construcción de una agenda pública para la diversidad, que sería incorporada en la Constitución Federal de 1988. En la producción de esta agenda, las diferencias culturales pasaron a orientar las construcciones narrativas acerca de las nuevas nociones de ciudadanía, reivindicadas y negociadas por movimientos sociales ante el Estado y los gobiernos.

Antropólogos, muchos en nombre de la ABA (*Associação Brasileira de Antropologia*), se irguieron como interlocutores frente a la Asamblea Constituyente, sobre derechos indígenas, quilombolas, afrodescendientes y pueblos tradicionales. A partir de la Constitución de 1988, los antropólogos pasaron a dedicarse, en la esfera pública, a la promoción y a la defensa de los derechos conquistados, mientras proseguían y se multiplicaban los estudios sobre diversidad sociocultural²².

Diferentes tipos de reivindicaciones por derechos comenzaron a movilizar no sólo a los nuevos actores sociales de la diversidad, que encontraron en las políticas públicas oportunidades de reconocimiento y de conquistas sociales, como también a muchos antropólogos, que abrazaron la lucha en pro de las diferentes demandas de los grupos sociales que investigaban.

Es probable que uno de los puntos centrales para la comprensión y entendimiento de ese fenómeno se deba, en particular, a un conjunto de

²¹ Hasenbalg, C. *Discriminação e Desigualdade Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979. Hasenbalg, C. O Negro no Rio de Janeiro: revisitando o projeto Unesco, In Hasenbalg, C.; Silva, N. Lima, M. (ors), *Cor e Estratificação Social*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

²² Para un balance reciente de la antropología en Brasil contemporáneo ver: Machado, L.; Motta, A. Facchini, R. "Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos". *Revista de Antropologia*, V. 61, n. 1, USP, 2018, pp. 9-32.

cambios conceptuales operados en el campo de los derechos relacionados a las políticas de identidad y al reconocimiento de derechos culturalmente diferenciados. En Brasil, estos cambios pueden ser asociados a procesos de construcción democrática más recientes, que comenzaban a poner en entredicho algunos de los principios del universalismo liberal sobre el Estado, la ciudadanía y los derechos, que parten de la premisa contractual de igualdad entre los individuos. En el caso brasileño, como fue visto anteriormente, la idea de diversidad se presentó, desde el final del siglo XIX, como obstáculo a la lógica universalizadora y homogeneizadora del Estado, puesta al servicio de la llamada "*Nation-building*". El proyecto político de una unidad étnica nacional continuó por mucho tiempo produciendo representaciones monoétnicas y monoculturales del Estado Nación, con el objetivo de borrar diferencias culturales.

En la década de 1980, las diferencias culturales, especialmente de los afrodescendientes, se legitimaron ante la tutela de políticas públicas de Estado, ganando visibilidad en los imaginarios políticos nacionales e internacionales y, de cierta manera, suscitando nuevas estrategias de movilización social, política y de recursos simbólicos en la búsqueda del reconocimiento y garantía de derechos, así como en la producción de memorias plurales y de identidades étnicas.

Es también en ese contexto que emergen variadas demandas políticas en la esfera pública, traduciendo la creciente y compleja pluralidad de la sociedad civil, con diferentes intersecciones en el proceso de construcciones identitarias. Nuevos sujetos políticos acceden a la escena pública, muchos de los cuales vienen de los movimientos sociales que surgieron durante el proceso de redemocratización del país, convirtiéndose en importantes portavoces de las reivindicaciones de negros, afrodescendientes, de quilombolas, de indígenas, de poblaciones rurales, de jóvenes de la periferia, de mujeres, de lesbianas, de gays, de transexuales, de travestis, de habitantes de la calle, de "*sem terra*", entre otras minorías.

La retórica de la identidad y de la diversidad no volvería a constituir una categoría discursiva genérica e ideologizada al servicio de la construcción de la nación. En cambio, se convertiría en una poderosa herramienta de aplicación, reivindicada por diferentes actores sociales de la diversidad, para componer e influenciar la agenda de las políticas públicas en el país. De este modo, las políticas de identidad resignificaron los sentidos de la desigualdad social y, con ello, desafiaron a operadores de la política y del derecho a enfrentar diferentes tipos de demandas cuyos denominadores comunes no se reducían sólo a la categoría de clases sociales antagónicas.

A finales de la década de 1990, hubo un cambio importante pues se pusieron en marcha acciones afirmativas, basadas en políticas de reconocimiento. Fue instituida una política de cuotas para afrodescendientes en la universidad. Este hecho dividió la opinión de algunos investigadores sociales. Unos se posicionaron a favor, pues entenderían que las cuotas son una conquista democrática de reparación de desigualdades. Otros, apoyándose en las ideas de Freyre sobre el mestizaje, entendieron que esta política de cuotas era un paso peligroso en la dirección de una “racialización” de las políticas públicas. Como si las políticas estuviesen creando un país dividido entre blancos y negros.

Lo que parece quedar claro en el debate contemporáneo es que la antropología no se resume a un objeto, pero se define, en última instancia, por su principal interés heurístico: las diferencias y las formas de comprensión sobre ellas. El hecho de que los antropólogos del Brasil contemporáneo realicen la mayoría de las veces su antropología “en casa”, al contrario de la visión crítica y limitada impuesta por el rótulo de “antropología nacional”, al servicio de la nación, puede darles a aquellos que la ejercen no sólo legitimidad, sino también creatividad renovada, tanto en la forma de relacionarse con las diferencias internas, como en el trato reflexivo e innovador que les son dadas, permitiendo incluso que algunas de sus contribuciones sean asimiladas por las “antropologías internacionales”.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económica.
- Arantes, A., Motta, A. (Eds). (2013). Dossier Cultural heritage and museums. En: *Virtual Brazilian Anthropology (Vibrant)*, V. 10, n.1, 01, 06.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Thaca Press.
- Azevedo, T. de. (1996). *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um estudo de ascensão social & classes Sociais e Grupos de Prestígio*. Salvador: EDUFBA.
- Birman, P. (1997). O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, 18(2), p. 75-92.
- Bastide, R. (1960). *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Banting, K., Kymlicka, W. (2008). *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhabha, H. (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bouler, J-P. (1994). Le pied à l'étrier: du bon usage d'une métaphore. En: Metraux A.; Verger, P. *Le pied à l'étrier. Correspondance, 1946-1963*. Paris: Jean-Michel Place, p.53-66.
- Broca, B. (2004). *Vida literária no Brasil 1900*. 4ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Academia Brasileira de Letras.
- Candido, A. (1959). *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Carneiro, E. (1936). *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Carneiro, E. (1937). *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carneiro, E. (1964). *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cascudo, Luís da Câmara. (2002). *Made in África. Pesquisas e notas*. 4ed. São Paulo: Global.
- Comaroff, J; Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago, University of Chicago Press
- Correa, M. (1995). A Antropologia no Brasil (1960-1980). En: Miceli, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Idesp/Fapesp, p. 28-106, 1995.
- Correa, M. (1998). *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Costa Pinto, L. A. (1950). Sobre as Relações de Raças, *Sociologia*, Vol. 12, N. 1, p. 3-21.
- Costa Pinto, L. A. (1953). *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- D'Andrade, R. (2000). The Sad Story of Anthropology 1950-1999. *Cross-Cultural Research*, Vol. 34 No. 3, p. 219-232, August.
- Cunha, E. da. (1985). *Os Sertões (1902)*. São Paulo: Brasiliense.
- Cunha, M. C. da. (1986). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cunha, M. C. da. (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e a sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- Dantas, B. G. (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco: Uso e abuso da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Edensor, T. (2002). *Nation identity, popular culture and everyday life*. Oxford: Berg.

- Erikson, T. H. (1993). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- Faria, L. de C. (1984). A Antropologia no Brasil. Depoimento sem compromisso de um militante em recesso. *Anuário antropológico* 82. Edições UFC; Tempo Brasileiro, 1984. pp. 228-250.
- Fernandes, F. (1978) .*A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 3ª edição, São Paulo: Ática.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition*. London: Verso.
- Freyre, G. (1933). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.
- Freyre, G. (2001). *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 3ed. Rio de Janeiro: Topbooks; UniverCidade.
- Freyre, G. (1959). *Problemas Brasileiros de Antropologia*. 2ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. Acontece que são baianos, p.263-313.
- Fry, P.; Vogt, C. (1996). *Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gellner, E. (1995). *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1983). *Nation and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gilroy, P. (2000). *Against race: Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge: Harvard University.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. London: Verso.
- Goody, J. (1995). *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Guimarães, A. S. (1999). *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Gutmann, A. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. En: *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, v.28, n.1, p.10-28.
- Handler, R. (2000). *Excluded ancestors, inventible traditions: essays toward a more inclusive history of anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Harris, M. (1952). Les Relations Raciales à Minas Velha Communauté Rurale de la Région Montagneuse du Brésil Central. En: Wagley, C. *Races et Classes dans le Brésil Rural*. Paris: Unesco.
- Hasenbalg, C. (1972). *Discriminação e Desigualdade Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Hasenbalg, C. (1999). O Negro no Rio de Janeiro: revisitando o projeto Unesco, In Hasenbalg, C. Silva, N. Lima, M. (orgs.). *Cor e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Herskovits, M. J. (1942). *Pesquisas Etnológicas na Bahia*. Salvador: Museu do Estado da Bahia.
- Honigmann, J. J. (1976). "Histories of anthropology". *Reviews in Anthropology*, 3:5, p. 495-500.
- Honneth, A. (1995). *Struggle for Recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Hutchinson, H. W. (1952). Les Relations Raciales dans une Communauté Rurale du Reconcavo (État de Bahia). En: Wagley, C. *Races et Classes dans le Brésil Rural*. Paris: UNESCO.
- Liebersohn, H. (2008). Anthropology Before Anthropology. En: *A New History of Anthropology*, edited by H. Kuklick, p. 17-31. Oxford: Blackwell.
- Lindberg, C. (2008). Anthropology on the Periphery: The Early Schools of Nordic Anthropology. En: *A New History of Anthropology*, edited by H. Kuklick, p. 61-172. Oxford: Blackwell.
- Lima, V. da C. "O candomblé da Bahia na década de 1930". In: Oliveira, W. F., Lima, V. da C. (org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- Machado, L.; Motta, A. Facchini, R. (2018). "Quem tem medo dos antropólogo (a) s? Práticas científicas em novos cenários políticos". *Revista de Antropologia*, V. 61, n. 1, USP, pp. 9-32.
- Maio, M.C. (1997). *A História do Projeto UNESCO. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ (Tese de doutorado).
- Marx, A. W. (1999). *Making race and nation.: A comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melatti, J. C. (1984). "A Antropologia no Brasil: um roteiro." *BIB*, n. 17.
- Metraux, A.; Verger, P. (1994). *Le pied à l'étrier. Correspondance, 1946-1963*. Paris: Jean-Michel Place.

- Metraux, A. (1950). Unesco and the racial problem. *International Social Science Bulletin*, Vol. II, n. 3, pp.384-390.
- Motta, A. (2002). Raza, cultura e identidade: marcas de origem en el discurso sócio-anropológico Brasileiro. In, *Integración social y cultural*. ROTA y MONTER, José Fernández (org.). Coruña. Universidad da Corunã/Ministerio de Ciencia y Tecnología, p. 69-84 (d).
- Motta, A.(1998). *L'Autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie: le cas brésilien, 1888-1933*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tese (Doutorado).
- Motta, R. (2000). Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, UFBA, pp. 113-134.
- Nascimento, A. (1968). *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- Nogueira, O. (1985). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiróa.
- Oliveira, L. L. (1990). *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense.
- Oliveira, R. C. de. (1998). O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira. En: *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 109-28.
- Ortiz, F. (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Habana: Ed. Ciencias Sociales.
- Peirano, M. (1991). *The anthropology of anthropology: the brazilian case*. Brasília: UnB, (Série Antropologia, n. 110). Tese (Ph.D.) em Antropologia, Harvard University.
- Peirano, M. (2000). A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Etnográfica*, Vol. IV (2), p. 219-232.
- Peirano, M. (2016). *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Peixoto, F. A. (2010). Bastide e Verger entre "áfricas" e "brasis": rotas entrelaçadas, imagens superpostas. *Revista IEB*, 50, 2010, p. 13-66.
- Peixoto, F. A. (2000). *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp.
- Pereira, C. Sansone, L. (2007). *Projeto UNESCO no Brasil: Textos Críticos*. Salvador: EDUFBA.
- Pierson, D. (1971). *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

- Prado, P. (1962). *Retrato do Brasil (1928)*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Querino, M. (1938). *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ramos, A. (1934). *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ramos, A. (1946). *As Culturas Negras no Novo Mundo*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Ramos, A. *Guerra e Relações de Raça*. Rio de Janeiro, Departamento Editorial da União Nacional do Estudantes, 1943.
- Ribeiro, R. (1947). *The afrobrazilian cult-groups of Recife: a study in social adjustment*. Illinois: Northwestern University, Evasion. These (Master of Arts).
- Ribeiro, R. (1953). Situação étnica do Nordeste. *Revista de Sociologia*, v. 15, n. 3, pp. 210-259.
- Rio, J. (1908). *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Garnier.
- Rio, J. (1951). *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Simões.
- Rodrigues, N. (1999). *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*. Bahia: Reis & Comp.
- Rodrigues, N. (1935). *O Animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rodrigues, N. (1935). *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional.
- Romero, S. (1888). *Estudos sobre poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro, pp. 10-11.
- Romero, S. (1883). *Cantos populares do Brasil*. Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Romero, S. (1885). *Contos populares do Brasil*. Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Romero, S. (1888). *Poesia Popular do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia.
- Sansone, L. (2003). *Blackness without ethnicity: Constructing race in Brazil*. Basingstoke: Palgrave.
- Silva, V. G. da. (2002). Religiões Afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, 55, p. 82-111.
- Schumaker, L. (2001). *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham, NC: Duke University Press.
- Stocking, George W, Jr. (1982). Afterword: a view from the center. *Ethnos*, Stockholm, V.47, n. 1-2, p. 172-186.

- Stocking J. G. W. (1991). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Stocking J. G. W. (2001). *Delimiting Anthropology: occasional essays and reflections*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Stocking J. G. W. (1995). *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Schwarcz, L. M. O (1993). *Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1970-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Thoresen, T. H. H. (1975). *Toward A Science of Man: Essays in the History of Anthropology*. The Hague: Mouton Publishers.
- Valente, W. (1955). *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Verger, P. (1993). As múltiplas atividades de Roger Bastide na África (1958). *Revista USP*, 18, p. 43-54.
- Vilhena, L. R. "L'Afrique dans la tradition des sciences sociales en Brésil". *Journal des Africanistes*, 67(1), 1997:47-83.
- Vokes, R. (2014). The Many Histories of Anthropology. En: *History and Anthropology*, V.25, N. 1: 123-136.
- Wagley, C.; Azevedo, T.; Costa Pinto, L. (1950). *Uma Pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado.
- Wagley, C. (1952). *Race et classe dans le Brésil rural*. Paris: Unesco.
- Wallman, Sandra. (2010). Boundaries of Memory and Anthropology. *Ethnos*, 67:1, p. 99-118.
- Weingrod, Alex. (2006). Key Informants on the History of Anthropology: anthropology in a stormy pond. *Ethnos*, 69:3, p. 411-428.
- Zimmerman, B. (1952). Les Relations Raciales dans la Région Rural. En: Wagley, C. *Races et Classes dans le Brésil*. Paris: UNESCO.

El espectro boasiano de las “cuatro ramas”: la arqueología y el sentido común disciplinario en Colombia

EDUARDO RESTREPO¹

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, COLOMBIA

Introducción

“El contenido de la ‘antropología’ ha variado considerablemente en las distintas épocas y lugares” George W. Stocking (2002: 14).

El modelo de las “cuatro ramas” es aquel que considera que la antropología se compone necesariamente de arqueología, antropología social-cultural, lingüística y antropología física o biológica. El nombre de Franz Boas ha sido asociado a este modelo, aunque sus orígenes y posicionamiento en el sentido común disciplinario son más brumosos de lo que suele considerarse (Clifford, 2005; Stocking, 2002). Por esto, he preferido hablar del espectro boasiano para indicar esa fantasmática figura de autoridad y referente mitológico fundacional de la disciplina.

Aunque con disidencias en algunos de los programas académicos recientemente creados, durante décadas en los departamentos de antropología del país han operado a menudo desde el supuesto que la antropología es una disciplina holística que “estudia al hombre (sic)” y que se encuentra compuesta por cuatro ramas: la antropología social o cultural, la arqueología, la antropología biológica o física (bioantropología) y la lingüística. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia, entidad estatal adscrita al Ministerio de Cultura, también reproduce este modelo, contemplando una importante parte de su labor y recursos a la arqueología en tanto se la considera parte integrante de la experticia de los antropólogos.

¹ Profesor titular. Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana. Una versión preliminar de este artículo fue presentado en las I Jornadas de Arqueología Colombiana, en la Universidad Externado. Bogotá, 23 noviembre de 2016. Agradezco a mis amigos arqueólogos por sus a menudo apasionadas reacciones ante mis heréticos argumentos, ya que no solo han permitido que decante y precise algunos mis planteamientos, sino que han puesto en evidencia la urgencia de fracturar las certezas que nos ciegan. Las críticas y comentarios de Axel Rojas y Javier Peña-Ortega al borrador de este artículo fueron de gran utilidad, por lo que les agradezco su cuidadosa lectura.

En la primera parte de este artículo argumento que este espectro boasiano de las “cuatro ramas” requiere ser desnaturalizado y provincializado, mostrando su contingencia histórica como una manera muy particular de entender la disciplina en algunos establecimientos antropológicos del mundo. Al contrario de lo que algunos colegas en el país asumen como una verdad de a puño, la arqueología y la antropología no tienen que imaginarse necesariamente desde el maridaje obligatorio que se supone en el modelo de las “cuatro ramas”.

Para la segunda parte me centro en las implicaciones de la relación de la arqueología y la antropología en Colombia establecida desde este modelo de las “cuatro ramas”. A partir de la recurrente expresión de no pocos arqueólogos del país de que la arqueología es antropología o no es (con la que me encuentro totalmente de acuerdo), muestro que no se puede concluir que entonces la antropología es necesariamente arqueología. Luego, paso a argumentar por qué no es pertinente mantener el espectro boasiano como el horizonte formativo de antropólogos y arqueólogos, así como algunas de sus problemáticas implicaciones para la práctica profesional.

Concluyo el artículo abogando por una arqueología en el país emancipada de un lugar subordinado de “rama” dentro del modelo boasiano en aras de que devenga una disciplina en sus propios términos. Esto tendría un efecto catalizante no solo para la arqueología en Colombia, sino también para la antropología ya que los recursos e identidad disciplinaria no estarían circunscritos al obligado maridaje de ese espectro boasiano de las “cuatro ramas”.

I. Las “cuatro ramas” y las antropologías del mundo

Después de décadas de labores, una de las enseñanzas que la antropología nos ha legado es que las prácticas culturales varían grandemente de un lugar a otro, de una población a otra. Lo que en este lado de la montaña constituye una práctica de etiqueta y de gran respetabilidad, en el otro lado puede ser significativa de mofa o, incluso, franca expresión de vulgaridad. Lo que en un lado es central y organizador de las subjetividades y el prestigio, en el otro puede ser marginal o inexistente. La formación y el proyecto antropológico se han articulado en torno a la comprensión de las implicaciones de estas diferencias que constituyen lo cultural.

Esta enseñanza de la antropología sobre las diferencias culturales

no es fácilmente aplicada por los antropólogos a su propia disciplina. Que los antropólogos al otro lado de la montaña hagan las cosas muy distintas, que puedan entender incluso la antropología de una manera sustancialmente diferente, parece no decirles nada a los antropólogos.

Lo que los antropólogos suelen hacer muy bien cuando estudian a otras poblaciones, parece olvidarse de golpe cuando vuelcan los ojos sobre su propia disciplina y sus prácticas. No parece existir nada más difícil de alcanzar que pedirles a los colegas que piensen antropológicamente a la antropología. Así, por ejemplo, cuando se les ofrece una mirada etnográfica de sus propias prácticas institucionalizadas que desestabiliza las narrativas y representaciones que han aprendido como verdades de a puño en su lado de la montaña desde su más temprano proceso de disciplinación, la reacción de muchos colegas suele ser una abierta denegación en defensa de sus certezas y sentido común disciplinario.

Cuando se invita a los antropólogos a que tornen su mirada antropológica sobre sí mismos, sobre sus propias prácticas, relaciones y discursos, es sorprendente cuanto rechazo y denegación puede producirse. Invitarlos a que reconozcan cuán diferentes son las “poblaciones antropológicas” que habitan al otro lado de la montaña y que, de este reconocimiento, puedan extrañarse de lo que han venido asumiendo como sus más preciados imaginarios generan un particular escozor, sobre todo entre ciertos guardianes de la tradición y algunas autoridades respetadas.

En este lado de la montaña, entre los antropólogos en Colombia se ha instalado como sentido común disciplinario lo que me gustaría denominar el espectro boasiano del modelo las “cuatro ramas”. Este modelo, nacido en un contexto histórico particular, se ha naturalizado en la idea de que la antropología es una disciplina constituida por “cuatro ramas”: la antropología social o cultural, la arqueología, la bioantropología (antropología física o biológica) y la lingüística (etnolingüística o lingüística antropológica). Hasta hace muy pocos años en lugares como Colombia era una idea absolutamente dominante. En la actualidad, con el nacimiento de nuevos programas y con el posicionamiento de nuevas generaciones de antropólogos en el país ha sido puntualmente confrontada, pero sin lugar a dudas conserva una posición hegemónica.

A otros lados de la montaña, sin embargo, este espectro boasiano con su idea de las “cuatro ramas” no constituyó la disciplina antropológica. En Francia o Inglaterra, para hablar de dos de las más visibles antropologías metropolitanas (Cardoso de Oliveira 1999/2000, 2004) o primeras (Krotz

2015, 2007, 1993), esta idea de que la antropología estaba necesariamente compuesta por estas cuatro ramas no configuró el campo disciplinario. En esos dos lugares al otro lado de la montaña, considerar a la arqueología (o a la bioantropología o a la lingüística) como rama o subcampo de la antropología no hace parte del sentido común disciplinario. Simplemente para un antropólogo en UK o para un etnólogo en Francia, en su sentido común disciplinario los arqueólogos no son necesariamente antropólogos y los antropólogos no son necesariamente arqueólogos.

Esta pluralidad en las antropologías metropolitanas o primeras es indicada por el antropólogo catalán Josep R. Llobera en los siguientes términos:

“En los EE.UU. por ejemplo, el término anthropology se refiere a una amplísima disciplina que integra tanto el estudio biológico como el estudio social del hombre, incluyendo lingüística y arqueología. En Francia la palabra anthropologie es a menudo entendida en su sentido biológico, mientras que en Alemania Anthropologie tiene todavía un fuerte sabor filosófico. En el Reino Unido anthropology se confunde prácticamente con social anthropology, es decir, con la dimensión social de la disciplina, aproximadamente lo que los norteamericanos denominan cultural anthropology, los franceses ethnologie y los alemanes Ethnologie. Por su parte, la palabra inglesa ethnology no existe prácticamente en el vocabulario antropológico del Reino Unido, mientras que en los EE.UU. connota estudios de reconstrucción histórica” (1990: 24).

En el mismo sentido, James Clifford insistía sobre las diferentes articulaciones de la disciplina antropológica que se distancian del modelo boasiano de las cuatro ramas dominante en los Estados Unidos:

“En otros lugares, la antropología ha tomado formas muy diferentes. En Europa, la arqueología está bastante asociada con la historia, y no existe una conexión prescriptiva entre la antropología sociocultural y la antropología biológica. En la tradición francesa la ethnologie ha sido claramente distinta de la anthropologie, y la influyente apropiación de Lévi-Strauss de este último término fue más filosófica que biológica” (2005: 37).

no es única de estas las antropologías metropolitanas: en Brasil, en China, Argentina o en Sudáfrica, tampoco se ordenan a menudo las formaciones y las prácticas profesionales de los antropólogos desde este modelo de las “cuatro ramas” que para antropólogos y arqueólogos en Colombia parece tan evidente y natural. Es más, donde hiciéramos un balance de los establecimientos antropológicos en el mundo, es mucho más común encontrar que este modelo de las cuatro ramas *no* es el que define el sentido común disciplinario.

Para la mayoría de los establecimientos antropológicos en el mundo, la arqueología no es subsumida por la antropología en el “modelo de las cuatro ramas” ni la formación de los antropólogos supone estudios detenidos de arqueología. Por tanto, para las subjetividades y el sentido común disciplinario de estos establecimientos no esperan que la arqueología se encuentre ligada a su disciplina.² Desde su perspectiva, el enunciado de que la arqueología es una rama de la antropología no hace ningún sentido, produce la misma extrañeza que entre muchos de los antropólogos en Colombia genera cualquier intento de historización de contingente la relación entre antropología y arqueología.

Las razones históricas por las cuales en Colombia este modelo devino en sentido común disciplinario se remontan a su particular proceso de institucionalización, donde la influencia estadounidense, incluso a través del etnólogo francés Paul Rivet (quién prefería hablar de etnología y no de antropología)³, ha tenido un gran peso. Este peso no es una cuestión del pasado que se ha reproducido por simple inercia institucional y epistemológica, sino que se ha acrecentado en el presente con la particular geopolítica del conocimiento que estructura el sistema mundo de la antropología donde las concepciones dominantes de la antropología estadounidense se imponen con gran fuerza (Piazzini, 2015).

Como lo ha mostrado el reconocido historiador de la antropología, George W. Stocking el modelo de las “cuatro ramas” en la disciplina antropológica se suele remontar a la figura mítica de Franz Boas. Este “legajo sagrado”, como lo llama Stocking, emerge a comienzos del siglo XX, como el resultado “[...] de una fusión imperfecta de cuatro modos de

² Ver, por ejemplo, Carl Langebaek (2005) para una historización de la relación entre arqueología e historia y su particular configuración para Colombia en el modelo de las “cuatro ramas”.

³ A propósito de esta relación, Roberto Pineda, escribía: “La etnología para Rivet era una verdadera Ciencia del hombre, que abarcaba su dimensión biológica y cultural. Para él, como para Franz Boas, estaba comprendida por la Antropología Física, la Arqueología, la Lingüística y el estudio de los grupos sociales contemporáneos” (2005:13).

investigar que difieren en sus orígenes históricos y en sus planteamientos epistemológicos, incluyendo no sólo la historia natural, la filología y la filosofía moral, sino también, la afición por las antigüedades” (Stocking, 2002:13). Así, para 1904, argumentaba que el dominio del conocimiento de la antropología incluía “la historia biológica de la humanidad en todas sus variantes; la lingüística aplicada a pueblos sin lenguaje escrito; la etnología de pueblos sin registros históricos y la arqueología prehistórica” (Boas, citado en Stocking, 2002:12).

Este es el origen del espectro boasiano de las “cuatro ramas” que ha marcado distintivamente al establecimiento antropológico estadounidense así como a los establecimientos antropológicos periféricos en los cuales aquel ha tenido una impronta dominante. Ahora bien, en las últimas décadas el espectro boasiano de las “cuatro ramas” asociado al establecimiento estadounidense ha enfrentado dos procesos contradictorios, que ha complejizado la inicial imagen de las diferencias de las antropologías del mundo. Por un lado, en los Estados Unidos el modelo de las “cuatro ramas” ha sido cuestionado con la división de los departamentos o ha sido inscrito en una narrativa que poco o nada tiene que ver con los perfiles profesionales de los antropólogos concretos que han tendido a especializarse en algunas de las “ramas” (Ellison 1999, Segal y Yanagisako 2005).

Como lo anotaba Clifford Geertz, este espectro boasiano puede operar en el establecimiento antropológico estadounidense como una especie de “mito” al que se le hace una venia ritual, pero que en la práctica no tiene un real alcance en cuanto a las prácticas:

“[...] las cuatro ramas hacen de la antropología una especie de holding, para empezar. La idea de las cuatro ramas tiene algo de mito, y tienes que seguir manteniendo los mitos, porque los hechos continúan rompiendo ese tipo de ideas [...] Ahora ya hay bastantes departamentos que no hacen mucho más que dar tributo, pero de boquilla, a la idea de las cuatro ramas. E incluso donde se practica, es un poco irreal - simplemente hay cuatro pequeños departamentos dentro de uno más grande” (2008: 40).

En mi propia experiencia de formación doctoral en el Departamento de Antropología en la Universidad de Carolina de Norte en Chapel Hill, recuerdo cómo los profesores insistían en sus narrativas en la importancia de las “cuatro ramas” como un rasgo distintivo de la disciplina y no

permitían, bajo ningún argumento, que un estudiante no tomara los cursos obligatorios diseñados desde ese modelo. Durante el primer año, sin importar los intereses o trayectorias de los estudiantes, los cursos obligatorios incluían este espectro por lo cual todos debíamos cursar clases de arqueología y bioantropología, al igual que la de antropología cultural. No obstante esta narrativa, no existía ningún profesor que en su práctica incluyera este modelo: los arqueólogos y los antropólogos culturales existían en mundos prácticamente separados, tenían lenguajes, autores, estilos, horizontes y problemáticas que nunca se cruzaban a pesar de que predicaban a pie puntilla la relevancia del enfoque holístico propio del “legajo sagrado” de la disciplina.

El otro proceso tiene que ver con la creciente influencia del sentido común disciplinario del establecimiento antropológico estadounidense en otros establecimientos antropológicos del mundo, lo cual ha significado que cada vez se encuentre con mayor frecuencia este espectro recorriendo el mundo de las antropologías (Ribeiro 2014, Ribeiro y Escobar 2008). Sobre este proceso el mismo Stocking escribía:

“En contraste con la tradición angloamericana moderna, la ‘antropología’ acabó por tener un significado diferente y más estrecho en la Europa continental, donde el término se refería a la antropología física, bien como uno de los componentes de un conjunto o bien con la pretensión de dominar la disciplina. La primera relación es evidente en la Alemania del siglo XIX, donde las principales organizaciones antropológicas fueron llamadas sociedades para ‘la antropología, la etnología y la prehistoria’; una tradición más conflictiva es evidente en Francia; en 1859 se fundaron dos sociedades diferentes en París: la sociedad ‘antropológica’ que insistía en la primacía de la diversidad física de la humanidad, y la sociedad ‘etnográfica’, que insistía en la unidad de la humanidad como una entidad espiritual. Incluso en la esfera angloamericana, sólo en la década de 1870 el término ‘antropología’ se convierte en la rúbrica que engloba la disciplina —y aún en este caso con diferencias de énfasis que fueron reflejadas en las divergentes y reconvergentes historias del siglo XX—. En el continente europeo, las tradiciones separadas continuaron durante largo tiempo —a pesar de que en las últimas décadas las terminologías angloamericanas y los modelos de organización han sido cada vez más influyentes en la Europa continental (tal y como antes lo fueron en cualquier lugar del mundo) —.” (2002:14)

Esta creciente hegemonía de las terminologías y modos de organización de la antropología estadounidense sobre otras tradiciones antropológicas constituye la problemática de un enfoque analítico y político denominado "antropologías del mundo" (Restrepo, 2017).⁴ Como lo han mostrado los trabajos de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2010), en el sistema mundo de la antropología a partir de una serie de dispositivos y prácticas, se entablan relaciones de poder que definen asimetrías y visibilidades diferenciales entre las antropologías y antropólogos en el mundo, con el efecto de una cada vez mayor hegemonía en articular el sentido común disciplinario estadounidense y su espectro boasiano de las "cuatro ramas".

Esta perspectiva del posicionamiento hegemónico de cierto canon antropológico estadounidense en el sistema mundo de la antropología (en donde se ha naturalizado el modelo de las "cuatro ramas"), se puede complejizar con un análisis de la antropología como formación disciplinaria. La antropología como formación disciplinaria supone mucho más que las narrativas producidas por los mismos antropólogos sobre la especificidad de su objeto, método o héroes culturales. La antropología como disciplina implica una dimensión más prosaica y mundanal: la de sus intereses y disputas, la de las relaciones de autoridad y de poder:

"Las disciplinas son organizaciones y, como tales, tienen sus cotos de caza, que muchos de sus miembros defenderían a muerte de ideas [...] que representen una amenaza para la configuración histórica en la que las organizaciones se encuentran hoy en día. No hay discusión puramente intelectual que pueda hacer cambiar de opinión a la mayoría de los científicos del mundo, porque ellos defienden sus 'intereses' y tal vez la mejor forma de defenderlos es mantener el statu quo" (Wallerstein 2004: 147).

De ahí que la discusión sobre la desnaturalización del modelo de las "cuatro ramas" donde este opera no se enfrenta simplemente a la inercia mental de las sedimentaciones de narrativas autorizadas aprendidas desde los más tempranos procesos de disciplinación de sus practicantes (a lo que Bourdieu denominaba la *illusio*), sino que se encuentra amenazando una serie de privilegios e intereses económicos y simbólicos de los guardianes del statu quo disciplinario. No debe

⁴ Para un análisis de la geopolítica del conocimiento en la arqueología, ver Piazzini (2015).

sorprender, entonces, el ahínco con el cual se reacciona ante cualquier cuestionamiento de este juego de certezas y de orden disciplinario.

Es relevante no perder de vista que la disciplina (la antropología) produce sujetos (a los antropólogos), en el doble sentido de posiciones de sujeto y procesos de subjetivación. Por supuesto, como lo ha dejado claro el trabajo de Judith Butler (2002), estos sujetos no están clausurados en su agencia con respecto a las condiciones de su producción y existencia. Desde esta perspectiva, la antropología como disciplina implica un proceso situado y contextual de disciplinación, de normalización, que no se circunscribe a aprender ciertos contenidos o *téchne*, sino a habitar ciertos horizontes de sentido y de experiencia (Clifford, 2005:24).

II. Arqueología y antropología en Colombia

Aunque nos guste o no, es un hecho empírico que el maridaje de la antropología y la arqueología apelando al espectro boasiano de las “cuatro ramas” no ha definido a la antropología en todos los contextos. Así, entonces, la insistencia en el obligado maridaje de la arqueología y la antropología en Colombia debe ser examinado como una articulación histórica particular que responde a las relaciones de subordinación y de identificación de los guardianes de la disciplina en el país con ciertos cánones, donde el establecimiento estadounidense ha sido central.

No son estos los “viejos buenos tiempos” donde podamos impunemente apelar a la inercia institucional ni a la autoridad de la tradición de que así “han sido las cosas” para mantener al margen de la discusión la relación entre arqueología y antropología que se ha consolidado como sentido común disciplinario en Colombia. Dadas las transformaciones que se suceden en el establecimiento antropológico en Colombia, las cuales han redefinido de formas inusitadas las prácticas y retos de nuestra labor formativa y profesional, estamos en mora de examinar seriamente la relevancia de mantener o no la histórica relación arqueología y antropología en términos de una “sagrada unión” (Langebaek 2005).

Soy perfectamente consciente de los escozores y sensibilidades que este tipo de preguntas producen entre los guardianes del establecimiento en general y entre los arqueólogos en particular. Invitar a la reflexión sobre cómo hemos construido nuestro sentido común disciplinario, sobre sus efectos y sobre si es posible imaginarnos de otra manera es cuestionar las certezas de la inercia mental y las sedimentaciones de múltiples intereses expresados en determinados amarres institucionales

y privilegios. No es un asunto simplemente epistémico y pedagógico, sino también político y ético. Sin lugar a dudas, tiene implicaciones sobre los más prosaicos aspectos de intereses económicos como en los más densos ámbitos de los afectos y las subjetividades.

La asimetría en la relación entre arqueología y antropología

No son pocas las veces que uno escucha de voz de algunos arqueólogos el enunciado de que *la arqueología es antropología o no es nada*.⁵ Lo que se pretende argumentar con ello es que para un arqueólogo las teorías y problemáticas antropológicas son fundamentales. Sin ellas, reconocen algunos, la arqueología correría el riesgo de no ser más que pura y simple “tiestología”, es decir, un rescate, registro y clasificación de restos cerámicos, óseos o líticos. Aunque no son pocos los arqueólogos que en su labor parecen reposar cómodamente en algo cercano a esa “tiestología” (Gnecco 2017), la gran mayoría está de acuerdo en que para los arqueólogos es pertinente conocer los debates y teorías sobre lo social y lo cultural de los antropólogos.

Más aún, podríamos incluso señalar que ante la bonanza de la arqueología de rescate, de salvamento o por contrato, la perspectiva crítica de la antropología sería indispensable para problematizar muchas de las prácticas que se adelantan por parte de no pocos arqueólogos apuntalados en el marco jurídico vigente (Gnecco 2017). En suma, estoy totalmente de acuerdo con la relevancia de la antropología para los arqueólogos, que la arqueología es antropología o no es nada. Considero, además, que algunos de los problemas que uno puede identificar hoy en la práctica arqueológica demandan mucha más formación antropológica de la que se suele evidenciar en el grueso de sus prácticas.

Ahora bien, nunca se escucha el enunciado inverso de que la antropología es arqueología o no es nada. Ni siquiera los defensores más acérrimos de la pertinencia del maridaje entre arqueología y antropología argumentarían que la absoluta necesidad de apelar a la arqueología para resolver el grueso de los problemas que los antropólogos se plantean. Sin duda en ciertas preguntas una perspectiva arqueológica

⁵ Expresión ésta que se remonta al planteamiento del arqueólogo estadounidense a mediados del siglo pasado Philip Phillis (Gnecco 2017: 46). Entre los arqueólogos en Colombia también circula otro enunciado, que coexiste con el primero, de que la arqueología es arqueología es arqueología, en este caso emulando los versos de Stein de una rosa es una rosa es una rosa (agradezco a Javier Peña-Ortega por esta puntualización).

(y sus contribuciones teóricas) puede llegar a ser crucial, pero de esto no se sigue que esta perspectiva es indispensable en la mayoría de los casos para las elaboraciones de los antropólogos.

Para la labor investigativa, entonces, no se puede argumentar una simetría en la relación entre la arqueología y la antropología. Los arqueólogos dependen más de las elaboraciones teóricas derivadas de la antropología, que los antropólogos de las que son resultado de la arqueología. Por tanto, si se analizan los artículos y libros publicados por arqueólogos y antropólogos en Colombia esto puede ser demostrado. Las publicaciones arqueológicas oscilan entre las que reposan en la “tiestología” (con sus detalladas descripciones sobre el estilo y las características de los restos cerámicos hallados y la reproducción de las fotografías o dibujos de los mismos) y las que se formulan problemas de investigación que suponen teoría antropológica o de disciplinas cercanas como la historia o la geografía y desde el cual el “registro arqueológico” adquiere sentido.

En contraste, solo un puñado de publicaciones y trabajos de grado de los antropólogos apelan al conocimiento o discusiones arqueológicas para la elaboración de sus preguntas. Esto se ha profundizado aún más desde los años noventa cuando la ecuación de antropología y estudios de poblaciones indígenas se problematizó de tal manera que, desde la academia, hoy son realmente minoritarias las investigaciones antropológicas que abordan a poblaciones indígenas. A partir de la práctica investigativa de arqueólogos y antropólogos evidenciada en sus publicaciones y trabajos de grado se puede concluir que los arqueólogos pueden ser más propensos a incorporar elaboraciones provenientes de la antropología, los antropólogos rara vez lo hacen con la arqueología.

En la antropología de las burocracias o en la antropología de la modernidad, por poner solo dos ejemplos, no es fácil encontrar estudios concretos con apelaciones a las contribuciones de la arqueología. En algunos casos, como en mi propio estudio de la etnización de las poblaciones negras en Colombia, la arqueología no tiene ningún lugar y, si hipotéticamente apareciera, solo sería el del análisis de las formaciones discursivas y las subjetividades políticas que algunas organizaciones movilizaran desde narrativas de tradición o especificidad con base en el registro arqueológico.⁶ Antes que la arqueología, las elaboraciones conceptuales y las fundamentaciones empíricas que configuran gran parte

⁶ Lo que encajaría en lo que Gnecco (2017) refiere como “etnografías de la arqueología”.

de las investigaciones de los antropólogos hoy en Colombia provienen de la historia, la sociología y los estudios culturales. No obstante esta relevancia, nadie considera que la sociología, la historia y los estudios culturales son “ramas” de la antropología.

En suma, la arqueología como antropología no equivale a la antropología como arqueología. Esto no quiere decir que la arqueología carezca de relevancia para los antropólogos o para la antropología social y cultural. Mi argumento es que en el tipo de problemas teóricos y empíricos en los cuales se enfoca el grueso de la antropología académica en el país, el lugar de los aportes arqueológicos son bien marginales por no decir que inexistentes.

Esto último tiene que ver con las transformaciones de la antropología en el país que, desde los años noventa, por lo menos en las agendas dominantes del establecimiento académico, ha abandonado las preguntas iniciales que propiciaron no sólo su institucionalización sino también un estilo de trabajo centrado en los indígenas (los otros de la nación, como lo ha señalado Rita Segato) entendidas analíticamente como una totalidad comunalizada y abordada desde las clásicas monografías. Así, la arqueología como “rama de la antropología” hacía sentido para personajes tan disímiles como Rivet, Reichel-Dolmatoff o Vasco por sus compromisos epistémicos más profundos, y a pesar de sus grandes diferencias políticas.

La relevancia pedagógica y profesional del espectro boasiano del modelo de las “cuatro ramas” deben ser discutidas a la luz de estas transformaciones, de la emergencia de nuevas preguntas y modelos conceptuales que hacen de la antropología y la arqueología algo muy distinto de lo que eran en los años cuarenta cuando se fundó el Instituto Etnológico Nacional o de los años sesenta cuando surgieron los cuatro departamentos que dominaron por varias décadas de manera prácticamente incontestable el establecimiento antropológico en el país.

Relevancia pedagógica

Con la fundación de los cuatro departamentos pioneros en antropología en el país, hace ya medio siglo, la formación antropológica se predicaba en el modelo de las “cuatro ramas” y los cursos de arqueología hacían parte, con mayor o menor intensidad, de los diversos programas. En gran parte herederos de un modelo de “cuatro ramas” que respondía inicialmente a la preocupación de Rivet por el origen del “hombre” americano que

demandaba insumos en el registro arqueológico, biológico, lingüístico y cultural, estos departamentos siguieron operando en la problemática del nicho del salvaje (Trouillot 2012).

No obstante, para los años sesenta ya no fue más dominante este programa de investigación marcado por el debate sobre el origen del “hombre” americano lo que soportaba el modelo de las cuatro ramas sino que se impusieron las ansiedades de la desaparición de las “sociedades no occidentales” expresadas en programas de salvamento para la “ciencia del hombre” o emergieron los imperativos más abiertamente políticos que articulaban una heterogénea gama de posiciones que incluían desde el indigenismo hasta una multiplicidad de trayectorias en lo que Mauricio Cavides (2007) ha denominado “antropología apócrifa” de solidarios y colaboradores.

Así, por ejemplo, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, en la Universidad de Antioquia era obligatorio para cualquier estudiante de antropología cursar y aprobar una serie de clases en arqueología o asociados con arqueología como las prehistorias, dictadas en su mayoría por arqueólogos. No solamente se requería aprobar estos cursos teóricos, sino que se contaba con una práctica de arqueología durante un semestre que involucraba la implementación de las técnicas de excavación y, con mayor o menor profundidad dependiendo del profesor, de interpretación del registro arqueológico. La arqueología era una de las líneas de la formación básica compartida por antropólogos y arqueólogos, para después del sexto semestre cada quien tomara clases más orientadas hacia sus particulares intereses.

No todas las “ramas” de la antropología, sin embargo, se encontraban en el mismo lugar en términos de presencia y recursos. La arqueología y la antropología social o cultural eran las dos ramas más visibles y las que en realidad estructuraban el currículo. La antropología física (así se llamaba por aquel entonces, no bioantropología o antropología biológica) se reducía a dos cursos en los primeros semestres al igual que la lingüística. Era una época donde no existían postgrados de antropología en el país, y la formación de unos y otros se hacía en el pregrado. Era una época donde solo pensar que la arqueología y la antropología podrían suponer programas separados sin un extenso y desgastante núcleo compartido era una intolerable herejía que ameritaba el más abierto rechazo.

Aunque se han dado cambios en algunos de estos departamentos pioneros, el modelo de las “cuatro ramas” aún se mantiene con inercia como el horizonte pedagógico deseable para la formación antropológica

en sus pregrados.⁷ Solo con la aparición de programas de antropología como los de la Universidad Javeriana, el Rosario y el Externado en Bogotá, el ICESI en Cali y la Uniclaletiana en Quibdó, se han implementado currículos donde la arqueología no es vista como uno de los necesarios componentes de la formación antropológica y una opción de desempeño profesional de sus egresados. No obstante, de los ocho nuevos programas, tres adscriben su formación disciplinaria desde este modelo de las “cuatro ramas” (Universidad de Caldas en Manizales, Universidad del Magdalena en Santa Marta y Universidad Antonio José Camacho en Cali).

Cuando la Universidad Javeriana se atrevió a plantear por primera vez un programa de antropología sin apelar al sagrado sentido común disciplinario de las “cuatro ramas”, la reacción entre los evaluadores y colegas incluyó una gradiente de posiciones encontradas en las que primaba el escándalo y el rechazo. Por supuesto, no faltaron notables autoridades que pusieran el grito en el cielo: “¡cómo era posible tamaño desatino!”. Un rechazo semejante es relatado por José Luis Socarrás, actual director de la primera y por ahora única carrera de arqueología en el país: “En Colombia hay una tradición disciplinar que ve la arqueología muy enraizada con la antropología y sus defensores consideran un sacrilegio separar ambos campos de estudio; ellos consideran que formar arqueólogos es preparar profesionales en excavación y nada más” (Socarras 2016).

A pesar de la ya existencia consolidada en el país de cinco programas de antropología que no operan desde el modelo de las cuatro ramas y de la creación en la Universidad Externado de un pregrado en arqueología (adscrito a la Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural), en la gran mayoría de pregrados del país la formación del antropólogo incluye, con mayor o menor intensidad, tomar clases de arqueología y para los arqueólogos implica inscribirse en un programa de antropología. El cuerpo docente de estos departamentos, por tanto, supone no solo lo que se denomina antropólogos sociales o culturales, sino también un buen número de arqueólogos y, más marginalmente, de bioantropólogos y lingüistas.

Ahora bien, en términos pedagógicos la pregunta no es si es posible formar antropólogos sin tener que inscribirlos en el espectro boasiano

⁷ Este horizonte deseable compartido, sin embargo, no significa que se exprese de la misma manera en las mallas curriculares de estos cuatro departamentos más antiguos, ni en los dos programas más recientes que operan desde el modelo de las “cuatro ramas” como el de la Universidad de Caldas y el de la Universidad del Magdalena (y eso sin tener en cuenta el último programa creado en la Institución Universitaria Antonio José Camacho en Cali, donde la arqueología parece tener un peso más fuerte que la antropología).

de las “cuatro ramas”. Es un hecho empíricamente constatable que esto ha sido así en muchas partes del mundo, como lo anotamos antes, tanto como lo es en Colombia en los últimos años con los nuevos programas. Por lo tanto, la arqueología imaginada como “rama de la antropología” *no* es necesaria para formar antropólogos. La pregunta sería, por el contrario, qué pierden o ganan los antropólogos que se forman en el modelo de las “cuatro ramas” con respecto a otros colegas que no lo han hecho. Mi argumento es que es bien poco lo que ganan y mucho lo que pierden.

Desde la experiencia de haber estudiado en un programa de antropología convencional como el de la Universidad de Antioquia y luego de haber estudiado una maestría y doctorado en un Departamento en Estados Unidos que tenía como uno de sus componentes centrales en los cursos obligatorios a la arqueología, puedo honestamente plantear que es bien marginal la relevancia de tal formación en el conocimiento arqueológico para mi práctica antropológica. Durante años, le he preguntado a colegas antropólogos de diferentes generaciones y trayectorias que han compartido la experiencia de formarse en bajo el espectro boasiano de las “cuatro ramas”, encontrando solo unos pocos que consideran retrospectivamente que su formación en arqueología fue indispensable.

El problema no es tanto que la formación en arqueología puede llegar a ser poco o nada relevante para los futuros antropólogos, sino que tal formación supone que los recursos y tiempos dedicados a tal formación no son orientados a recursos y tiempos en aprender de otras áreas del conocimiento o profundizar en problemáticas antropológicas que hoy son mucho más urgentes para estos. Por ejemplo, una mejor formación en geografía, en sociología o en historia, así como en estudios de género, ecología política o estudios culturales tiene que sacrificarse o reducirse en los programas que hacen énfasis en cursos de arqueología durante varios semestres (para no hablar de los de bioantropología y lingüística, los cuales, aunque suelen ser menos, de todas maneras aparecen en las mallas curriculares).

En estos programas no suelen perder los estudiantes que están interesados en su ejercicio académico o profesional en antropología, sino también los arqueólogos mismos. Al tratar a la arqueología como una “rama” dependiente de la antropología, los arqueólogos tienen la gran ventaja de formarse con antropólogos y de seguir gran parte de sus cursos, debates y teorías. No obstante, también pierden al tener

muy poco espacio en la malla curricular para abordar con suficiente detenimiento problemáticas de orden teórico y técnico que se derivan tanto de las tradiciones arqueológicas como de otras disciplinas en clave para sus propios intereses académicos y profesionales.

En suma, mantener el espectro boasiano de las “cuatro ramas” en la formación no es relevante para los antropólogos ni para los arqueólogos. Considero que es más pertinente pensar en carreras independientes (como ya ha empezado a darse con la Universidad Externado), donde los arqueólogos puedan asumir la arqueología como una disciplina no subsumida o subordinada a la antropología sino en condiciones de independencia e igualdad. Esto no quiere decir que la carrera de arqueología se desentendería de la formación antropológica, sino que antes bien la potenciaría a la luz de sus especificidades. Para los antropólogos tampoco significaría que no se vieran algunas clases de arqueología, pero ya más en clave de las preguntas antropológicas y sin el drenaje de recursos y tiempos que demandan los programas convencionales de las “cuatro ramas”.

Esta manera de entender la pertinencia en la formación de la antropología para los arqueólogos y de la arqueología para los antropólogos tiene además la enorme ventaja de problematizar uno de los aspectos más nefastos del currículo oculto de los programas que siguen operando desde el modelo de las “cuatro ramas”: cada profesor enseña en sus cursos sin necesidad de conectar explícitamente su labor con la disciplina en su conjunto, cuando no despreciando aquellas otras “ramas” que desconoce.

Otra de las ventajas de esta separación es que las carreras de antropología podrían potenciar sus esfuerzos investigativos, su personal docente y sus recursos económicos hacia la profundización de la antropología y a pensar su interdisciplinariedad estratégicamente en direcciones orientadas por agendas más abiertas y críticas. El costo de tener que contar con laboratorios de arqueología (cuando no de bioantropología) y de docentes de planta en arqueología se podría orientar a catalizar la labor antropológica.

Por su parte, una carrera de arqueología pensaría en el manejo de sus recursos, docentes, bibliografía especializada y demás, de una forma mucho más expedita que si tiene que hacerlo en un contexto donde algunos colegas no entienden o son francamente reacios a su labor e intereses. Para los programas de arqueología, el supuesto riesgo de caer en una formación tecnicista y empobrecida de las teorías y

problemáticas asociadas a la antropología al abandonar el espectro boasiano de las “cuatro ramas” no es tal, ya que los recursos docentes y el enfoque de estos programas pueden asumir precisamente una potenciación de tal presencia mucho más en clave de sus propias preocupaciones e intereses.

Ahora bien, estas carreras independientes no las imagino en un mismo Departamento o Escuela de “ciencias antropológicas”. La ruptura, para que sea productiva, debe hacerse también en el plano de la burocracia académica, ya que de lo contrario se mantendría el peso de la atadura presupuestal y de proyecto intelectual de la antropología amarrada a la arqueología y de esta última subsumida a la primera.

Relevancia profesional

Otra de las dimensiones para tomar en consideración es la relevancia profesional del espectro boasiano de las “cuatro ramas”. La práctica profesional constituye la manera de habitar la antropología y arqueología para una abrumadora mayoría de los egresados, siendo el establecimiento académico un escenario más bien reducido para su desempeño (Pérez 2010).

Por tanto, a primera vista, pudiera considerarse una ventaja la fluidez entre los campos de la arqueología o la antropología de un egresado de un programa de antropología con respecto a su desempeño profesional. Esto supondría una mayor gama de posibilidades laborales, pudiendo encajar en trabajos que demandan expertos en excavaciones arqueológicas o trabajo de campo más antropológico como suele considerarse a la etnografía por ejemplo.

De hecho, ante ofertas laborales como la “arqueología de contrato” (Gnecco 2017) no son pocos los egresados que habiendo adelantado su trabajo de grado y orientado su formación en antropología encuentran su sustento en labores arqueológicas. Ya sea ocasionalmente o más permanentemente, parte de la fuerza de trabajo calificada que demanda este tipo de arqueología es reclutada entre egresados que se han identificado más como antropólogos que como arqueólogos.

Aunque en menor proporción, también es posible encontrar algunos egresados que se han orientado hacia la arqueología en labores referidas más a un desempeño antropológico. En los ya pasados “buenos tiempos” de la bonanza de la etnografía de mercados,⁸ la “antropología de contrato”

⁸ Para una interesante historia y discusión de la etnografía de mercados, ver Aragón (2015).

(parafraseando a Gnecco) fue una importante fuente laboral para no pocos arqueólogos. No obstante, esta “antropología de contrato” no parece a menudo alcanzar una correlación tan favorable entre demanda y oferta como la que se da para su correlato en la arqueología.

Estas incursiones mutuas en el desempeño profesional en una “rama” distinta de “la propia” a menudo se encuentran asociadas a una cada vez más extendida ansiedad laboral y creciente precarización de las condiciones de contratación. Tales incursiones son en gran parte el resultado de la falta de empleos que respondan a las expectativas e ideales laborales de los antropólogos y arqueólogos que buscan trabajo. Es lo que hay para hacer, mas no necesariamente lo que le gustaría hacer a uno.

No pretendo acá plantear un cuestionamiento ético a estas incursiones, ni siquiera a las que se pueden considerar como acomodadas o desesperadas improvisaciones. Mis privilegios como un empleado a término indefinido en una universidad privada de elite en Bogotá, no son un lugar neutral desde el cual pudiera pontificar sobre este asunto. Simplemente quiero llamar la atención sobre los efectos de frustración asociados a no encontrar un escenario en el cual desempeñarse en lo que uno se ha imaginado y en cómo esto se puede traducir en el empobrecimiento de la imaginación y la práctica arqueológica o antropológica en general.

Las frustraciones de no encontrar el tipo de trabajo que uno espera no se les pueden plenamente endosar, por supuesto, al espectro boasiano del modelo de las “cuatro ramas”. Tienen mucha más relevancia el boyante negocio de los programas de antropología que producen un creciente número de egresados sin mayores consideraciones por sus perspectivas laborales, así como el tipo de expectativas de los mismos egresados para los cuales su elección por estudiar una carrera de antropología opera desde lógicas de retorno de inversión económica muy particulares, sobre todo para quienes pagan obscenas sumas de dinero en ciertas universidades privadas.

No obstante, el espectro bosasiano del modelo de las “cuatro ramas” deviene en una de las fuentes de frustración cuanto cada vez más egresados se encuentran con que otros están haciendo, porque les toca (y, probablemente de mala gana), lo que a uno le gustaría hacer pero no puede. Habría que estudiar etnográficamente esta particular situación, pero no es descabellado suponer que los efectos van más allá de frustraciones individuales.

En suma, un desempeño profesional de arqueólogos o antropólogos improvisados por las demandas del mercado y probablemente frustrados en relación sus opciones laborales no es el mejor de los escenarios para tender articulaciones sustanciales entre arqueología y antropología.

Conclusiones

Aunque no son pocos los arqueólogos en Colombia que suelen considerar que la arqueología es necesariamente antropología, para el grueso de los antropólogos y antropologías en el mundo la *antropología no ha sido (ni es) necesariamente arqueología*.

En Colombia es difícil imaginar una pronta disolución del espectro boasiano del modelo las “cuatro ramas” por razones más de la burocracia académica y de los intereses de los actuales guardianes del establecimiento antropológico. Los procesos de acreditación de los programa de antropología, donde los entramados del Consejo Nacional de Acreditación con sus pares evaluadores confluyen con una burocracia académica de las propias universidades, para reproducir el sentido común disciplinario donde el modelo de las “cuatro ramas” ha sido hegemónico y habilita diversos juegos de intereses. Por el lado del ICANH, es la inercia institucional del entramado estatal con su denso aparato burocrático la que hace inimaginable en un cercano futuro trascender el modelo de las “cuatro ramas”.

La hegemonización de este modelo en el país no ha implicado una sustancial articulación de las “ramas” en términos pedagógicos, académicos ni profesionales. Como anotaba Clifford Geertz (2008: 40) para la antropología hecha en Estados Unidos, este espectro boasiano de las “cuatro ramas” también ha usualmente operado en Colombia más como una narrativa mitológica garante, en ensamblajes institucionalizados, de un maridaje obligado que como una efectiva práctica de articulación.

No obstante, en el país han sido grandes las transformaciones del establecimiento antropológico desde la sanción institucionalizada del modelo de las “cuatro ramas”. Heréticos programas de antropología que no operan desde este modelo han surgido y consolidado desde la primera década del presente milenio, disputando un campo hasta hace poco dominado por los cuatro departamentos pioneros. Incluso se ha creado exitosamente un programa de arqueología, entre otros

escenarios⁹ que han ido perfilando a la arqueología cada vez más como una disciplina en sus propios términos.

Al historizar y provincializar el modelo de las “cuatro ramas”, mi propósito ha sido apuntalar en el plano de la imaginación antropológica y arqueológica una emergencia que se viene materializando, lenta y tímidamente. No me anima una especie de chauvinismo disciplinario de defensa de puridades y micro feudos. Al contrario, considero que la transdisciplinarización es vital para el auténtico florecimiento de cualquier formación disciplinar.

Hay que transdisciplinarizar la antropología, incluyendo por puesto lo mejor de la arqueología en aquellos casos en los que devenga relevante. Por su parte, sin duda, hay que transdisciplinarizar la arqueología, lo cual implicará una apropiación pertinente y situada de problemáticas, conceptualizaciones y autores de la antropología, entre otros de la teoría social. Pero para propiciar estas apuestas transdisciplinarias, hay que ir más allá del espectro boasiano de las “cuatro ramas” que con, más de medio siglo como el dominante sentido común disciplinario, no ha obturado antes que habilitado articulaciones sustanciales en la formación y la práctica profesional entre arqueólogos y antropólogos.

Referencias bibliográficas

- Aragón, Catherine. 2015. *El “otro” de la antropología: tensiones y conflictos generados en la práctica de la antropología de negocios*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999/2000. “Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies.” *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2)-5(1): 10-30.
- _____. [1993] 2004. “El movimiento de los conceptos en antropología”. En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 35-52. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.

⁹ Entre algunos de estos escenarios se encuentran: la fundación de una asociación y una sociedad de arqueología, se han celebrado cinco congresos nacionales de arqueología y prontamente aparece la Revista Colombiana de Arqueología.

- Caviedes, Mauricio. 2007. Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 33-59.
- Clifford, James. 2005. "Rearticulating anthropology" En: Daniel Segal y Sylvia Yanagisako (eds.), *Unwrapping the sacred bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*. pp. 24- Durham: Duke University Press.
- Ellison, Peter. 1999. "Good Fences Make Good Neighbors: keeping anthropology's subfields alive and growing in the 21st century." En: Basch, Linda *et al.* (eds.), *Transforming academia: challenges and opportunities for an Engaged Anthropology*. Arlington: American Anthropological Association.
- Geertz, Clifford. 2008. Entrevista de Richard Handler. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 3 (1): 17-45.
- Gnecco, Cristóbal. 2017. *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Krotz, Esteban. 2015. "En el sur y del sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina" En: Xochitl Leyva *et al.* *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo III. pp. 403-432. San Cristóbal de las Casas: Editorial Retos.
- _____. 2007. "Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos". Fernando García (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*. Vol. I, pp. 41-59. Quito: Abya-Yala.
- _____. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3(6): 5-12.
- Langebaek, Carl. 2005. Historia y arqueología: encuentros y desencuentros. *Historia Crítica*, (27): 111-124.
- Llobera, Josep R. 1990. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- Piazzini, Emilio. 2015. Historiografía de la arqueología en Colombia. Una aproximación geográfica. *Revista Colombiana de Antropología*. 51 (2): 15-48.
- Pérez, Lissett. 2010. Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia. 24 (41): 399-430.

- Pineda C., Roberto. 2005. La enseñanza y los campos de la antropología en Colombia. *Universitas Humanística*. 31 (59): 11-21.
- Restrepo, Eduardo. 2017. "Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política". En: Annel Mejias (ed.), *Antropologías del sur: cinco miradas*. pp. 99-126. Merida: Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.
- Restrepo, Eduardo y María Victoria Uribe [2000] 2012. "Introducción". En: Eduardo Restrepo y Maria Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. Edición digital. Pp. 9-24. Bogotá: Icanh.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2014. World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology*. (43): 483-498.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.). 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá: Ciesas-Enviñon-Wenner Gren.
- Segal, Daniel y Sylvia Yanagisako. 2005. *Unwrapping the sacred bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Socarrás, José Luis. 2016. Colombia necesita más arqueólogos. *Revista Semana*, 13 de agosto. <http://www.semana.com/vida-moderna/ciencia/articulo/arqueologia-se-amplian-los-horizontes-en-colombia/487584>
- Stocking, George W. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. (11): 11-38.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2012. "La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad". En: *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. pp. 43-78. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

MESA REDONDA:

LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO. ACTUALES CONDICIONES DE PRODUCCIÓN ACADÉMICA-CIENTÍFICA

INSTITUTO DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN SOCIAL (IFES-CFE)

JUEVES 10 DE MAYO DEL 2018

Participan: Eduardo Restrepo (presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología-ALA, director de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia), Ricardo Fagoaga (presidente del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales-CEAS México), Lía Ferrero (presidenta del Colegio de Graduados en Antropología de la República de Argentina-CGA), Gonzalo Díaz Crovetto (director Colegio de Antropológ@s de Chile / Universidad Católica de Temuco de Chile), Annel del Mar Mejías Guiza (coordinadora de la Red de Antropologías del Sur, Universidad de los Andes, Venezuela)

Modera: Pablo Gatti (presidente de la Asociación Uruguaya de Antropología Social-AUAS)

Pablo Gatti (PG): Bienvenidos a todos. Este encuentro se enmarca en un conjunto de acciones y proyectos que venimos desarrollando desde la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS), en conjunto con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), que tienen como eje central intercambiar, reflexionar y generar redes que permitan habilitar espacios para pensar la antropología latinoamericana. El Instituto de Formación en Educación Social que hoy nos recibe en su Salón de Actos, nos habilita a reflexionar y preguntarnos sobre ¿Cómo se puede pensar y posicionar en este contexto la antropología? ¿Qué nos puede aportar la antropología para pensar, en este contexto, la relación teoría/práctica y la práctica educativa social? En el sentido de que en el IFES se ofrece una carrera nueva y reciente en el contexto de la formación docente: la Educación Social, que tiene dentro de su estructura curricular la asignatura antropología social que aporta a la formación mucha reflexión sobre diversas prácticas. A su vez la antropología en sus desarrollos establece un fuerte vínculo entre la teoría y la práctica. Es un buen momento para pensar esta relación y

los aportes que la antropología puede hacer para pensar las prácticas educativas sociales. En este momento la Carrera de Educación Social se encuentra modificando, cambiando, pensando los planes de estudio, insisto en que puede ser un aporte pensarlo desde la antropología. Damos la palabra a Lydia de Souza, vicepresidente de la AUAS y de la ALA.

Lydia de Souza: Buenas noches. Este encuentro es casi histórico, porque la Asociación Latinoamericana de Antropología, el año pasado, en Bogotá, en el marco del V Congreso ALA, decidió que su sede estuviese en Montevideo, de manera que si bien se constituyó en Bogotá, en esta instancia, en el contexto de este evento, se va a formalizar en Montevideo. Es importante y casi histórico este encuentro por lo que significa para nuestra comunidad que la sede de ALA esté en esta ciudad. El encuentro comienza con este mesa redonda, sigue en la Facultad de Humanidades con los conversatorios mañana y el sábado. La Asociación Latinoamericana de Antropología es un proyecto muy antiguo, que arranca desde el año 1990 y se fue manteniendo a lo largo de los años. El primer presidente fue Bonfil Batalla, con un proyecto ambicioso que se extendió por los diferentes congresos, que comenzó en Argentina, Chile, Costa Rica, México y el año pasado en Colombia. Nosotros entendemos ALA con un componente político, y su organización no puede quedar sólo en la realización de congresos, sino que debe formar parte de una estructura y estrategia a largo plazo. La Asociación Latinoamericana de Antropología tiene que ser parte de un proyecto más fuerte, de apoyo a las antropologías del sur, y en definitiva para interrelacionarse con las sociedades latinoamericanas. Este evento lo denominamos pre-ALA del VI Congreso de la ALA, que se desarrollara en Montevideo, en el año 2020. Necesitamos gente para trabajar, los estamos convocando, porque, insisto, queremos que la Asociación sea más que un congreso. A esta reunión le daremos el cariz de un conversatorio, hemos trazado algunas líneas de conversación, pero también nos interesa intercambiar opiniones con ustedes luego de estas exposiciones.

Eduardo Restrepo (ER): Gracias, Pablo. Gracias a los colegas que están acá y a todos quienes hacen posible que podamos tener esta conversación. Entre lo que estábamos mirando que pudiese orientar la conversación, decíamos que una de las cosas fundamentales para los estudiantes y los colegas, tiene que ver con esa relación entre teoría y práctica, que de alguna manera nos problematiza, cuestiona, en una serie

de ideas de lo que es teoría y práctica, en esto de las ciencias humanas y sociales, no sólo de la teoría antropológica. Quisiera empezar con tres ideas muy generales en esa relación entre teoría y práctica.

La primera, es una idea que seguramente ustedes han escuchado en muchos momentos, y es esa idea de un personaje que estuvo cumpliendo años hace poco: “los filósofos han interpretado de múltiples maneras el mundo, lo que importa sin embargo es transformarlo”. En ese planteamiento de Marx hay una concepción entre teoría y práctica, que desde ciertas vertientes de la teoría social y desde el marxismo en particular se ha pensado con la noción de praxis. Esta noción nos plantea, entre otras cosas, que a diferencia de muchas personas que piensan que la práctica se opone a la teoría o que la teoría es distinta de la práctica, la idea de praxis es que la práctica es orientada teóricamente para la transformación social. Una de las primeras ideas que quiero poner sobre la mesa es que a veces tenemos una noción de teoría que está en contradicción con la articulación de teoría y práctica. Esto se contrapone a una idea de teoría que se ha ido posicionando en América Latina hoy: la naturalización de la teoría como algo que se escribe en inglés o francés, que se inscribe en grandes categorías, que se hace por unos académicos por fuera de relaciones con el mundo y con prácticas específicas. La noción marxista de que teoría y práctica son una cosa es algo que debemos retomar para problematizar ciertas ideas de teoría como un asunto que se hace sólo en la academia, engolosinados con grandes categorías y sin relación con el mundo de la práctica concreta. Lo primero que quiero resaltar es que tenemos considerar que la práctica no es algo que se opone a la teoría y que la teoría no es una cosa que debe estar por fuera o en una relación de exterioridad con la práctica.

La segunda idea viene de un autor que me ha interpelado y seducido mucho, que se llama Stuart Hall, un autor jamaicano, que hace parte de la tradición de los estudios culturales, pero difícilmente se puede limitar a un campo académico o a un campo transdisciplinario y tiene implicaciones en muchos otros abordajes. Hall plantea una serie de argumentos con respecto a cómo se debe entender la teoría, que pueden ser muy valiosos en esta conversación. El primero es que la teoría es un desvío para algo más importante. ¿A qué se refiere Stuart Hall con esto? Que la teoría no es un fin en sí mismo. La labor académica no tiene por fin último producir teoría. La teoría es un instrumento que nos sirve y permite hacer cosas en el mundo pero no es un propósito en sí misma. La idea no es engolosinarse en producir teoría por producir teoría, sino

que la teoría es un instrumento que habilita no solamente la práctica sino el pensamiento. Para Hall sin la teoría no se puede pensar. Si la teoría habilita el pensamiento y posibilita la práctica, entonces existe una dimensión ético-política de la teoría. Hall nos invita a distanciarnos del fetichismo de la teoría, sin caer en el otro extremo de considerar que el mundo, el pensamiento y la práctica se constituyen por fuera de la teoría. La teoría tiene un lugar en el pensamiento y en la práctica, pero el lugar no es el de la fetichización o de su ensimismamiento. Hall recurre a otra expresión muy potente: nos dice que la teoría es un forcejeo con los ángeles, en el sentido de que la teoría no puede ser religiosamente apropiada, sino que la teoría es para problematizarla, para fragmentarla, para romperla, para disputarla. No es un asunto para aprenderse unas categorías y rezarlas como si fueran textos sagrados. No podemos asumir una relación religiosa o creyente con la teoría, sino que la teoría es algo que hay que problematizar, que hay que disputar y producir desde lo concreto.

La tercera idea que quiero colocar para pensar las ciencias humanas y sociales desde América Latina hoy tiene que ver con el asunto de cómo descolonizar, cómo descentrar a Europa del centro de la imaginación teórica. Este argumento no es para nada reciente, sino que tiene unas trayectorias y unos trazos en América Latina muy importantes. Esta conversación la plantearía en los siguientes términos: hay que interrumpir las genealogías eurocentradas que alimentan nuestra imaginación teórica y social. Para decirlo en el lenguaje muy coloquial: no sólo los franceses y estadounidenses piensan, nosotros también pensamos. Pero eso no significa que, entonces, tengamos que tirar al tarro de la basura a los franceses y estadounidenses.

El asunto de la problematización de la geopolítica del conocimiento, el asunto de pensar la descolonización de la teoría no puede derivar en un chauvinismo o en un nacionalismo latinoamericanista, o de apelar a una indianidad o una afrodescendencia pura que implicarían una especie de una verdad más verdadera que revelarnos. Hay que interrumpir nuestra tendencia a considerar eurocentradamente la teoría. Eso pasa por trazar otras genealogías, conversar con otras personas, posibilitar otras visibilidades. Además, supone entender –y esto es lo más difícil– que la conceptualización o teorización está producida en lenguajes, de maneras encarnadas incluso: tenemos que aprender a reconocer la teorización donde usualmente no vemos teoría, porque la teorización, como decía Stuart Hall es algo que está indisolublemente

ligado a nuestro pensamiento y práctica política.

En resumen, los tres planteamientos que quería introducir: primero, cuestionar la separación entre teoría y práctica; segundo, que la teoría es un desvío en el camino hacia algo más importante que es la intervención política, la transformación; y tercero, la urgencia de descentrar a Europa de nuestra imaginación teórica, pero sin caer en un chauvinismo o en un provincialismo, que es tan nefasto como esa actitud eurocentrada que nos ha limitado.

Gonzalo Díaz Crovetto (GDC): Hola, realmente es muy bueno estar acá, agradezco la invitación y la posibilidad de compartir con ustedes. Vengo de un país extremadamente neoliberal en todos los sentidos, así que estar en un espacio público devuelve un poco la energía al cuerpo. Voy a hacer un popurrí, no voy a ser tan ordenado como Eduardo.

ER: Ahí me está diciendo psicorrígido, ¿vivo? (risas).

GDC: Inicialmente, hay cosas que quiero compartir con ustedes, primero, un poco en el contexto, porque supuestamente estamos pensando en rescatar la posibilidad de las ciencias y humanidades en un contexto nacional. Vengo ahora de Chile donde hay una movilización de un alto número de universidades y establecimientos educacionales de enseño medio en tomas o paros federados, donde se ha vinculado un sentido colectivo de protesta que va más allá de nuevos e históricos movimientos feministas locales. Hay una demanda pública frente a las formas como se expresan y rigen diferencias, subordinaciones, violencia generalizada en torno a las mujeres en Chile. Parte de ello también ha sido provocado por el “respiro público” acoso y abusos sexuales al interior de establecimientos universitarios. Todo esto me parece una buena señal de hacer la teoría con la práctica viva, como propuso anteriormente Eduardo, porque ahí también hay un discurso ético-político que está entrando en acción nuevamente y gracias a l@s estudiantes que están parando un gran número de universidades en el contexto nacional. También eso es algo que lo revitaliza a uno.

La segunda observación que presento dice con respecto a la movilizaciones vinculadas con “la ciencia” en Chile, este año y el pasado hubo una serie marchas y convocatorias públicas para manifestarse sobre las condiciones de precariedad laboral que, sobre todo afectan a jóvenes científicos, sea por la dificultad de inserción o bien las condiciones de

formas de inserción parcial y subordinada, se trata en algunos casos de jóvenes que obtuvieron distintas becas (i.e. doctoral) y que regresaron al país en busca de poder ejercer e insertarse. También hay reclamos en torno a la demora de la creación definitiva del ministerio de ciencia, entre otras problemas, donde lo último que parece importar es la “ciencia”. Y en términos humanos, más allá de todo eslabón productivistas y subordinación científica-académica con demasiados dejes de burdos administrativos, no sólo se trata de una beca, sino que de proyectos de vida, manutención y trabajo de personas concretas.

En este contexto recién descrito que me pareció bueno colocar dos elementos que en el fondo articulan lo que está pasando en Chile con la idea sobre ciencia, humanidades y sociedad en general, y un poco para poder materializar cuando hablamos que Chile es un país ultra-neoliberal, ¿qué significa entonces lo neoliberal?, ¿qué significa que Chile sea una país neoliberal cuando se mide en la universidad si estamos viviendo un proceso de reforma igualitaria de la universidad? Esto no deja de lado, de entender a las universidades como espacios bastante más complejos de como son representados estadística y administrativamente. Se trata más bien de que hoy, más que nunca y cada vez peor, muchas universidades han llegado a un proceso de burocratización total, como propone David Graeber o bien lo que Marilyn Strathern ha llamado de culturas de auditorías. ¿Qué significa esto? Un proyecto ético-político neoliberal. Aquí hay teoría-práctica, pero no desde nosotros, sino imponiéndose ante nosotros, transgrediendo nuestros márgenes de sentidos y nuestras formas de actuar. Y esto es importante en todo sentido: se deconstruye la categoría de docente y se transforma en la categoría de un productor. Hay gente que ha representado esto como la universidad como una fábrica con chimenea. ¿Y qué producen las universidades? Lo docencia no tiene valor, porque no se le mide el valor; la vinculación con el medio tampoco tiene valor; los trabajos de extensión tampoco. ¿A qué me refiero cuando digo que no tienen valor?

Es que hay métricas de evaluación, que cada universidad las tiene de forma distinta, significando el trabajo de cada docente. Hay metas de productividad, que se están elevando de una forma tal, que todo lo que no tiene valor no importa, se deja de lado. Ya que la docencia no tiene valor, lo importante es investigar y publicar, pero también publicar en un solo tipo de categorías de revistas, si no tiene la revista esa categoría no vale nada. Estamos viendo una subordinación jerárquica de los sentidos y de la vida universitaria. Este no es mi tema de investigación, pero

comenzó a aflorar en mi ojo, porque esto estaba muy naturalizado en mi país, yo viví trece años en Brasil, que es bastante distinto el contexto, y cuando regresé la gente lo llevaba de lo más normal: así son las reglas del juego, ¿qué vas a hacer? Esto es lo que es. Hace un año que empecé a entender esto, a discutirlo, agradezco la oportunidad de los colegas que me han ido interpelando cada vez más sobre este tema... Bueno, lo malo que en la universidad hablamos de lo neoliberal para afuera, de lo que está fuera de nuestro lugar, de nuestro espacio de trabajo; aparece también lo neoliberal como proyecto, como modelo, como forma, que afecta a todo el mundo, yo entiendo la posición privilegiada que tiene el docente en la sociedad, eso no lo discuto y lo reconozco, por eso hay un compromiso de interpelar las distintas formas en que estos modelos se están exhibiendo, porque van a afectar la calidad de la docencia, van a afectar a las personas que están formando, van a recibir clases mal preparadas, de forma más desinteresada, porque no vale, porque el tipo tiene que cumplir con la meta que tiene que hacer y, si no lo hace, una advertencia. Puedes ser el mejor profesor del mundo, que hagas la mejor extensión del mundo, que hagas los proyectos de mejor vinculación social, pero no vale nada. ¿Por qué no vale nada? Porque les hemos dado, a estas lógicas corporativistas de administración del conocimiento y la educación, la oportunidad de intentar hacernos perder el sentido de las cosas; de lo que ellas si valen. Obviamente, hay una interpelación que hacer, que no sólo es teórica, sino teórico-práctica, y me estoy contaminando, espero que se vayan contaminando los que estamos conversando acá también: que afecta la forma como vivimos y cómo debe ser pensada la vida en la universidad.

Conversando un poco con Pablo (Gatti), que nosotros no estábamos al tanto y no conocíamos el proyecto de la carrera de educación social que se imparte en instituto de educación, creo que se levantan varios elementos que se pueden conjugar con lo anterior. Generalmente, la antropología siempre ha discutido, desde que comenzó, sobre cómo se construye el "otro", lo reconocemos como la primera pregunta. Tal vez la pregunta deba pasar hoy en día en cómo se contesta la construcción del otro, y aquí yo abro un poco la pregunta para ustedes los presentes, educadores sociales: ¿Cómo se construyen esas personas con la que trabajan y cómo dejan que el otro lo interpele y construya esa construcción? Imagino que tienen modelos, directrices que nos podían contar un poco, o si pueden hablar también sobre el otro, cómo se puede expresar, cómo estas categorías tan rígidas pueden permearse, cómo

pueden haber fronteras para lo que está dado puede ser interpelado tanto por ustedes mismos como por esa praxis concreta, pero también con las personas que le dan sentido a la profesión que han escogido realizar. Porque pueden aparecer categorías para discutir formas de asimetría, formas de subordinación jerárquica y hay una obvia diferencia de poder, que terminan marcando las posibilidades que los sujetos con los que ustedes están conviviendo y trabajando puedan existir en categorías como sistema en sí.

La forma de todo esto es cómo hacerlas visibles, y es lo que voy a presentar mañana, tiene que ver con nuestro contexto de pensar la universidad de forma distinta, pero primero que nada cómo hacer visible las formas de estructuración real que están operando para decir que hay un modelo que está marcando la forma en como se puede expresar lo que es la universidad, el paso por la universidad y el conocimiento que dentro de ella se está validando a partir de formas globales que provienen de lógicas e intereses de corporaciones transnacionales que rigen y dan forma a "métricas", que por medir, ya dicen la verdad sobre la diferencia, incluso, marcando tanto políticas e instituciones públicas (ministerios de ciencia y tecnología o de educación), como las universidades. Lo he pensado como la idea de un sistema-mundo universitario, que está generando formas de control desde una geopolítica del conocimiento; son formas coloniales, que son centralizadas por agencias que están operando. Esto no lo inventaron en Chile, ya está, es real globalmente. Hay un sistema mundial que está ordenando categorías de valores, eso pasa a un nivel macro. Mi pregunta es, en específico, para ustedes los educadores sociales, y para todos: ¿Cómo se construyen categorías con quienes se trabaja a diario?

Ricardo Fagoaga (RF): Buenas noches, es un privilegio estar acá compartiendo, sobre todo con colegas que nos conocíamos de forma virtual. En la discusión me gustaría hablar de esta relación entre teoría y práctica, un tema ya tocado por Eduardo. Me interesa ahondar o profundizar un poco en lo que son las metodologías participativas, sobre todo en la antropología. Quiero empezar con una frase que nos enseñaron cuando estábamos estudiando antropología: "De buenas intenciones está empedrado el camino al infierno". Esta frase la utilizábamos mucho a partir de una idea de transformación de las comunidades con nosotros, que tenemos el "conocimiento", los conceptos, tenemos las teorías, que sabemos más [o creemos saber más] que los

locales. Nosotros llegábamos a transformar con una serie de ideas y esperábamos que llegara el bienestar. Y desgraciadamente, para bien o para mal, funcionaron o no funcionaron las propuestas. Yo parto de esta frase para hablar de la experiencia triste que tuvimos hace poco con el terremoto del 19 de septiembre del año pasado, desde el CEAS mis antecesoras (presidentas del Consejo Directivo) ya tenían una idea o práctica de llevar una antropología participativa durante un desastre, en este caso un terremoto. Tuvimos la fortuna que una de nuestras socias, Virginia García Acosta, nos había pedido un archivo del CEAS relacionado con el terremoto del 19 de septiembre de 1985 y buscamos la información para rescatar esta experiencia para el terremoto del 19 de septiembre de 2017 y cómo nos podíamos vincular como antropólogos en una situación de desastre en la inmediatez de lo que estaba pasando. Tuvimos una reunión con diferentes colegas en la Ciudad de México de distintas instituciones y de los diferentes niveles de licenciatura, maestría y doctorado, precisamente nos reunimos en la Coordinación Nacional de Antropología (CNAN-INAH) y llegamos a la conclusión de que todos teníamos ideas diferentes, de cuáles son las metodologías participativas y cómo llevar a cabo investigación o cómo incidir o tener impacto al momento de un desastre.

Esto me lleva a pensar en lo que hemos discutido con mucho énfasis en el CEAS: la ética y las buenas prácticas. Muchas de las asociaciones en el planeta, como la WCAA o la American Anthropological Association, o la ABA, todos tenemos un código de ética que lo debemos seguir, en el caso de México el CEAS es la única institución que lo tiene, nos hemos dado cuenta de lo limitado que es llevar a cabo estas buenas prácticas en diferentes contextos, por eso hago referencia al terremoto del año pasado, porque varios de nuestros colegas inmediatamente después del terremoto llevaron a alumnos a hacer prácticas de campo para crear registros, cuando en realidad había otras emergencias, cómo hacer para llevar agua potable a personas que se habían quedado sin nada, o poder llevar alimentos, o poder despejar calles para llevar los servicios de emergencia. Nosotros no tenemos una sede física, porque tenemos más impacto en el mundo virtual de las redes sociales, así que compartimos (durante la emergencia) una serie de herramientas que existen de distintas instituciones sobre todo para que aquellas personas, fuesen estudiantes, investigadores o cualquier persona, pudiesen tener una herramienta para una evaluación inmediata de lo que podía pasar en sus comunidades, en sus barrios, en su cuadra.

Las metodologías participativas o la antropología participativa, con una gran influencia desde Estados Unidos, funciona sobre todo para detonar la pregunta: ¿Para qué sirve la antropología? Nos entrenan para trabajo de campo, largas estancias, tenemos teoría, nos entrenan para ir a congresos, publicamos en revistas bonitas... es parte de nuestro trabajo. Encontramos que necesitamos un politólogo, un sociólogo, un pedagogo, les hablo de los parámetros de la OEA cuando solicitan a un especialista, pero por ningún lado se dice: necesito un antropólogo. Desde el Colegio estamos un poco preocupados, porque ya nombraron a (Guillermo) Bonfil, que fue muy fiero en la participación social con las comunidades y que llevó a cabo investigaciones con impacto en las comunidades. La antropología tenía un lugar predominante entre las ciencias sociales y a lo largo de 30 a 40 años hemos perdido la capacidad como disciplina de aparecer como los tres primeros especialistas que necesitan las instituciones nacionales e internacionales. Hemos perdido espacios frente a otras disciplinas que hacen trabajo de campo y asumen que tienen herramientas participativas.

Quiero hacer referencia a dos herramientas participativas en particular: primero, no sólo es llegar y observar, cuestionar, entrevistar o realizar algún tipo de encuesta para poder obtener algún tipo de dato, bien sea cualitativo o cuantitativo. Esto es el trabajo de campo, ya bien conocido por nosotros, sino poder vincular estas metodologías que funcionan muy bien con las cartografías participativas, donde las personas pueden establecer una idea de lo que existe en su idea de ciudad, su barrio, la calle, la colonia o si es un estado diferente, o si estas son las rutas de transporte, estas metodologías le están permitiendo a los antropólogos construir una idea de lo que las personas piensan de sus propias comunidades, de un universo particular que viven.

Yo sé que algunos me dirán: estos son mapas mentales, pero es una posibilidad de hacer una transferencia de conocimiento con el uso de tecnología, ahora con el software libre, con plataformas como el QGIS en donde no es necesario pagar 100.000 dólares de licencia para hacer cartografía de forma profesional, sino que contamos con esta tecnología gratuita. Esto permite, además, hacer gestiones con las personas en el ámbito local y así generar un tipo de participación de impacto, viéndonos como facilitadores. Muchas veces desde el ámbito de la docencia no nos enseñan este tipo de metodología: tenemos la teoría, el trabajo de campo, pero cómo podemos compartir este conocimiento. Nosotros vamos con las comunidades y nos dicen: ya te di la información, ya

tienes tu doctorado, tus dos libros, tus artículos, ¿pero eso cómo me lo vas a traducir para que yo tenga agua potable o para acabar con un problema de delincuencia juvenil en una colonia? ¿Eso lo puede resolver la antropología o la sociología, tal vez?

Para terminar, me gustaría hablar de la precarización del mercado laboral en México y tiene que ver el arbitraje y certificación en nuestra profesión. En el caso de México, hemos encontrado que en la última década los peritajes antropológicos los están llevando a cabo economistas, abogados, pero la gran pregunta: ¿Y tú que tienes que ver con esto? ¿Dónde está la ética y las buenas prácticas que se pueden traducir en que van a ser un agente imparcial para dar un veredicto? La ley permite que los peritajes los lleven profesionales con cédula profesional, pero en la gran mayoría no son antropólogos. ¿Dónde están los antropólogos? Diría que el 70% de los egresados en antropología no están llevando esta práctica o desconocen la forma de llevarla a cabo en el ámbito profesional o docente.

Lía Ferrero (LF): Hola, buenas noches a todas y todos, muchas gracias por la invitación a la ALA y AUAS. En la reunión que tuvimos antes de venir a este encuentro discutíamos sobre el contenido de este conversatorio y pensando en el nombre de la mesa redonda no quiero dejar de mencionar algunas cuestiones estructurales que están sucediendo en Argentina, que para cualquiera que lea un medio de comunicación no es una novedad. En Argentina, la ciencia, la tecnología y la universidad están atravesando una situación crítica. Argentina venía de una década de crecimiento en cuanto a educación, ciencia y tecnología y eso se ha visto abruptamente interrumpido a partir de las políticas neoliberales del gobierno actual. La situación es crítica para la ciencia y la universidad en general, pero la situación es más crítica todavía para las ciencias sociales y humanas. ¿A qué me refiero? Las principales ciencias damnificadas a partir de los recortes y/o reasignaciones presupuestarias son las ciencias sociales y humanas. Antropología entre ellas no contará este año con ingresos a la carrera de investigador de CONICET, que es el principal organismo que absorbe a investigadores formados en el sistema público. Aparentemente para el Estado Argentino no vale la pena invertir en Antropología. En Argentina, a diferencia de Chile, toda la formación, desde el jardín de infantes hasta el doctorado o el postdoctorado, se puede hacer en el sistema público, o sea, son recursos que el mismo Estado forma para luego expulsar, y cuando digo expulsar me refiero

a mandarlos al exterior, vale decir, el Estado Argentino invierte y eso es aprovechado luego en otro lugar del mundo.

¿Por qué se da esta situación? ¿Por qué hemos dejado de ser relevantes para el Estado? ¿Para qué sirven las ciencias sociales y humana? En mi caso que soy antropóloga, ¿para qué sirve la antropología? Es una pregunta difícil de contestar incluso para los antropólogos: cuando te preguntan ¿y vos qué hacés?, ¿a qué te vas a dedicar?, ¿para qué estudiaste eso?, es una pregunta difícil de contestar porque muchas veces se demanda en la respuesta ejemplos concretos, productivos. Y nosotros no podemos contestar “voy a hacer puentes”. Pero eso no quiere decir que lo que hacemos no sea tan importante para la nación como construir puentes.

En mi país se dio previo a todos estos recortes en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y otras Agencias de Investigación y en las Universidades, una campaña de desprestigio a las ciencias sociales y humanas, especialmente hacia la antropología, con ataques personalizados a ciertos colegas por las redes sociales. En Argentina el gobierno tiene call center, donde van creando tendencia en las redes sociales, en Twitter y Facebook, ha habido ataques personalizados y cuando uno se da cuenta a quiénes están atacando se da cuenta que son investigadoras, en este caso que voy a nombrar son dos mujeres, una investigadora que trabaja sobre migraciones y ¿qué estaba en agenda del gobierno nacional en ese momento? modificar la Ley de Migraciones por decreto; luego otra investigadora atacada que estaba trabajando con el pueblo mapuche.

Todos sabemos que está en agenda para el gobierno argentino: la expropiación de tierras del pueblo mapuche en beneficio de empresarios extranjeros que son dueños de la mayoría de la Patagonia. Entonces, se genera opinión pública que cuestiona la existencia, necesidad y legitimidad de esta ciencia, que pone en tela de juicio la investigación argumentando que no sirve para nada lo que hacen las ciencias sociales. Es una crítica desde afuera, pero existe también una crítica desde adentro: en la última Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), que se hizo en Posadas, se dio una situación en la que estudiantes de antropología demandan a la antropología que ponga más el cuerpo, porque aparentemente la antropología, según los estudiantes, se queda en hacer teoría, los investigadores se quedan en el mundo del paper, de la presentación, del congreso, sin trascender eso.

En uno de los simposios que organizamos Rosana Gruber les decía: ¿qué

significa poner el cuerpo?, ¿qué significa para ustedes poner el cuerpo? Cuando un antropólogo se expone en un medio de comunicación para ir en contra de lo que la opinión pública dice o para romper el sentido común sobre qué tipo de nación somos en Argentina, que no somos la nación blanca que supone determinado sector muy pequeño de la ciudad de Buenos Aires, que asume como única posibilidad que somos hijos de los barcos, de inmigrantes, como dice nuestro Presidente: que somos hijos de inmigrantes... europeos, por supuesto, porque los otros inmigrantes (los latinoamericanos, los africanos, los asiáticos, etc.), no cuentan en ese discurso. Pensando en la construcción del otro a la que refería Gonzalo, cada nación construye su matriz nacional de alteridad y la matriz de alteridad nacional argentina es Latinoamérica, y lo que en mi país se llama 'el interior', que vendría a ser toda la nación excepto la Capital Federal. Construimos otros que están dentro de la nación, ¿y qué hacemos con esos otros? Los reprimimos, los expulsamos, decimos que son chilenos (como en el caso del pueblo mapuche)... cuando digo 'decimos' estoy pensando en el discurso hegemónico nacional... decimos que los mapuches son chilenos y no argentinos, por lo tanto, no tienen derecho a reclamar tierras ancestrales en la Patagonia argentina, sino que tienen que ir a Chile a reclamar sus tierras ancestrales.

Así que Rosana Guber los interpelaba y les decía: "¿Qué significa para ustedes poner el cuerpo?" Eso también es poner el cuerpo: exponerse que uno aparezca en un medio público y eso puede derivar en que hay una tendencia en una red social, un *trending topic* con nombre y apellido del investigador, que haya insultos y desmerecimiento en contra de él o ella, eso es poner el cuerpo. Poner el cuerpo también es estar acá defendiendo un proyecto político para la Asociación Latinoamericana de Antropología que es en última instancia proponer un proyecto político para nuestras antropologías; o promover y defender lo colectivo desde nuestras asociaciones nacionales como única manera de pensarnos y sobrevivir en este contexto. Poner el cuerpo es llevar la teoría, aquello que se investiga, a la práctica concreta. Trabajar de perito para una comunidad mapuche y explicar a la justicia argentina que el reclamo de tierra es legítimo y responde a ciertas actividades ancestrales e históricas, eso es poner el cuerpo, eso es unir la teoría y la práctica, eso es salir de la academia. En Argentina las discusiones suelen partir desde la separación academia/gestión. Es muy difícil problematizar esa división tajante, se da por sentado que es así; desde el CGA nuestra propuesta es que es imposible pensar una cosa sin la otra, como decía

Eduardo al principio, porque la práctica se ilumina de la teoría y la teoría se nutre de la práctica, es muy difícil pensar una cosa escindida de la otra. Los antropólogos de hecho en Argentina circulan por ambos espacios todo el tiempo.

Entonces para cerrar, quería traer esto a discusión: a partir de la teoría, a partir de lo que se piensa en la universidad, a partir del paper del investigador, luego se puede cuestionar este discurso hegemónico, los mitos argentinos que conforman nuestra nación, se puede cuestionar este discurso hegemónico que excluye a aquellos que también forman parte de Argentina y esa exclusión tiene consecuencias muy prácticas, porque para los mapuches significa la represión, pero para un jujeño significa la detención en Buenos Aires porque se le identifica como un boliviano y no argentino, por ejemplo.

Annel Mejías Guiza (AMG): Buenas noches, quería agradecer a la Asociación Uruguaya de Antropología Social y a la Asociación Latinoamericana de Antropología por permitirme estar acá, porque para los venezolanos en este momento es bastante difícil movilizarnos fuera de nuestro país, sin embargo, llegamos gracias a la ayuda de los compañeros. En este conversatorio previo que tuvimos quisimos un poco dedicar esta mesa redonda o mesa de trabajo al perfil de quienes nos están escuchando para que puedan participar y retroalimentar lo que estamos exponiendo.

Quería plantear una cuestión relacionada un poco con la militancia: entender para qué nos graduamos en una universidad, ejercemos este trabajo... en el caso de ustedes, estudiantes de educación social, que están laborando con un grupo de personas que han sido víctimas de la exclusión y trabajan con ellas en espacios educativos no formales. Me parece súper interesante esta carrera, porque la idea no es que se vea como un trabajo asistencialista de ayuda al otro que está excluido, sino entender por qué esa situación está ocurriendo. Por ejemplo, con Hugo Chávez en el poder político venezolano y con este maremoto que ha significado la Revolución Bolivariana en Venezuela, ha habido mucho auge y presencia de las ciencias sociales y humanas. Claro, vemos en este momento la gran migración de venezolanos que se están yendo del país hacia Ecuador, Colombia, Perú, Uruguay, hacia el sur-sur, poniéndolos en una situación difícil a ustedes, pero también debemos hacer un poco de historia de qué es lo que había antes: había unos índices de analfabetismo muy altos, unos índices de pobreza muy fuertes, y eso

hizo que todos los programas políticos se centraran en la atención a ese ciudadano que es víctima de la exclusión, que yo me imagino que son las personas con las que ustedes trabajan o trabajarán. Por eso se crean las misiones sociales, hay un auge de requerir sociólogos, antropólogos y trabajadores sociales, que permitan atender a esta población.

En Venezuela, medianamente en el 2012 y 2013 se habían cumplido algunas metas del milenio, como cero analfabetismo en el país, también se había fortalecido el sistema de educación pública, se había ampliado el sistema de educación universitaria. Ha habido una serie de logros sociales que evidencian por qué se necesitan a los científicos sociales y humanistas en nuestros países. Me parece valioso escucharlos a ustedes, porque es interesante que ustedes tengan una licenciatura en educación social y que se dediquen a trabajar con ese grupo de personas, en vista de que una persona no llega a la cárcel porque es malo o porque cometió un delito solamente, sino que una persona llega a la cárcel o cometió un delito porque hay todo un sistema debajo actuando. Si no estamos conscientes qué hay debajo de ese entramado que permite que una persona delinca, que una persona se drogue o caiga en situación de calle, si no conocemos qué está ocurriendo en ese dominó del mundo y no hablo del dominó del mundo sólo en la zona donde estoy trabajando, sino cómo todo eso se articula con la realidad de América Latina y del mundo.

Hay cuestiones que me gustaría rescatar de los colegas que han hablado, cuando Gonzalo hablaba del proyecto ético-político neoliberal, es justamente que si no estamos conscientes de que hay un entramado, un organismo neoliberal capitalista muy bien articulado que permite que unos pocos sean muy ricos y muchos seamos muy pobres, o que entendamos que hay una explotación de un grupo de personas para que exista una élite, si no estamos conscientes de eso -claro, lo estoy simplificando, ya que es más complejo de lo que lo estoy planteando-, si no estamos conscientes de que eso está ocurriendo en el mundo, sencillamente vamos a trabajar con un grupo de personas excluidas, le solventamos una situación equis sin entender lo que está pasando, entonces yo sería una empleada pública de una institución, cobraría mensual o quincenalmente, y seguiría haciendo mi labor asistencialista. En Venezuela ocurre más allá de lo que ustedes ven o escuchan en los medios de comunicación, voy a ponerles un ejemplo: el año pasado una antropóloga argentina nos decía en un simposio en el V Congreso de la ALA que nosotros nos estábamos convirtiendo en la África de América

Latina, imagínense una afirmación de ese tipo para una persona que le duele el país, que ha vivido en Venezuela, que ha podido tener movilidad social gracias a la educación pública, en mi caso vengo de un pueblo muy pobre y pude estudiar, ser docente universitaria y estar en la clase media, llamémosla desclasada.

ER:Estás aburguesada (risas).

AMG:Sí, algo así. Como les digo, en Venezuela, más allá de lo que está ocurriendo actualmente, se ha dado un fenómeno interesante de empoderar al poder popular, se ha creado una estructura político-social que permite que eso se haga a través de los consejos comunales, las comunas, y hay una propuesta de conformar un Estado comunal, que no ha terminado como de concretarse, lo que ha revelado unas fuerzas de la gente organizada en la calle y es una fuerza sobre todo de mujeres, que son madres solteras. El papel de la mujer en ese movimiento social de base es muy importante.

¿Qué les quiero comunicar con todo esto, porque la idea es que ustedes puedan participar? Hay una pregunta que ha guiado las intervenciones: ¿Para qué yo estudio antropología, licenciatura en educación social?, ¿para qué quiero ser investigador o investigadora social? Si yo me quiero graduar, publicar papers, ser docente e ir a congresos, está bien, es legítima esa postura, pero que no lo hagamos inconscientemente sin saber qué hay detrás de todo eso. Hay una noción que me encantó del Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC), que es el extractivismo cognitivo. Este se aplica cuando las relaciones genuinas que establecemos con las comunidades que estudiamos, que a veces son nuestras familias, vecinos, compadres, comadres, esa relación genuina de trabajar con esta persona de carne y hueso que yo siento, que conozco, que toco, se convierte en un valor de cambio en el mundo académico, y el sistema educativo y universitario nos guía para que esa relación con el otro, con la otra, con el nosotros y nosotras, se cambie en el mundo académico por papers, libros, en fin, todos los productos de ese sistema. Incluso, yo hablaría de aplicar el extractivismo cognitivo en nuestra vida, entonces es una pregunta filosófica de qué estamos haciendo y que guía nuestro hacer: para qué investigamos, para qué queremos atender a un grupo de personas, por ejemplo, en una cárcel. De repente, los atiendo y listo, o queremos otra cosa: ayudarlos a empoderarse, pensando en que el pueblo puede ejercer el poder, ser un sujeto político.

PG: Ahora viene un abrimos un espacio de intercambio. Los invito a pesar sobre: ¿Cómo podemos ver las perspectivas de estos diferentes lugares y países? ¿Qué elementos comunes encontramos?

LF: A partir de lo que dijo Annel, que habló de las mujeres en Venezuela y de lo que planteó Gonzalo sobre que en Chile están protestando por el lugar de la mujer, pensaba en esto de la organización popular basada en las mujeres, en Argentina tenemos a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Madres del dolor, siempre mujeres. Yo soy del norte de Argentina, de un pueblo muy chico que es muy complejo en este momento, porque es un lugar de paso para la droga que va hacia Bolivia, Argentina y Paraguay, y algo de esa droga queda en el pueblo, ¿quiénes son los que consumen? Los jóvenes indígenas más pobres y quienes se organizan ahí para sacar a los chicos de esa situación son las mujeres, no los hombres. Sin embargo, las últimas en hablar en esta mesa fuimos las mujeres. Quería retomar este punto: las mujeres como sujetos políticos y la teoría que nos reconoce como tales.

Participación 1 : Hay una cuestión que me preocupa, de lo que ustedes han planteado, que es la posibilidad de construir agenda pública. Cuando vos nos hablabas de técnicas participativas, categorías que nos llegan un poco de arriba, parece que la antropología norteamericana tiene esa posibilidad de dialogar en el qué investigar, cuándo y qué investigar. Acá en el proceso de construcción de realidad, la antropología tiene las manos en los hechos. También trabajar cómo se hace, cuándo y hacia dónde se hace, cuándo le da la espalda al Estado.

Participación 2: ¿Cómo vemos la impronta entre la praxis y la política, los efectos sociales? Pienso que debemos leer la praxis de forma crítica, interpelar nuestras teorías sociales.

Participación 3: Pensando en lo que decía el compañero, que vemos un sistema atrás actuando y pensando en la situación de Brasil, me gustaría desmontar el hilo conductor de la sublevación de las clases populares y ese sistema que está llevando a Lula preso.

ER: Varias ideas. Primero, antropologías latinoamericanas. Uno se encuentra con estudiantes en sus cursos y les pregunta: ¿Cuántos nombres de antropólogos latinoamericanos conocen? Si aparecen

uno o dos, no te dicen más. Pero si uno les pregunta por antropólogos franceses o estadounidenses, empiezan a nombrar un número mucho más grande. Uno de los puntos fundamentales, y es uno de los retos que está instalado desde hace tiempo: es poder transformar las condiciones de visibilidad y de conversabilidad de antropologías latinoamericanas en múltiples direcciones. Nosotros somos grandes responsables de poder escuchar, entender, conocer y ver lo que colegas de otros lados de América Latina están haciendo. Y eso no es con la pretensión de que no vamos a hablar con antropologías estadounidenses o europeas, hay que hablar con ellas y hablar fuertemente, pero posibilitando que voces de otros lados, chilenas, argentinas, centroamericanas, caribeñas, en francés, en portugués, en creole, puedan emerger y nos interpelen de muchas maneras.

Considero, además, que hay muchas antropologías en Américas Latinas, entre las cuales hay no sólo por las diferencias sino también por sus contradicciones: hay antropologías latinoamericanas de derecha y hegemónicas, y eso hay que pensarlo también... cuando hablo de derechas no hablo de tendencia político partidista, sino de inclinación al establecimiento neoliberal o ciertas maneras de ver el mundo. No obstante estas diferencias y contradicciones, también se pueden trazar algunas características compartidas. Como lo han argumentado Cardoso de Oliveira, Myriam Jimeno y Esteban Krotz, nosotros, a diferencia de otros antropólogos de otras partes, nos estamos pensando en el marco de nuestros Estados-nación. Aunque parte importante de las antropologías latinoamericanas han estudiado a otros, son los otros de nuestra nación, no son los otros de por allá en Indonesia, África. En palabras de Jimeno es ver la antropología desde una posición de ciudadanía, es una cuestión que tiene que ver con nuestro presente, nuestro pasado y nuestro futuro, y estamos pensando problemas que nos invitan y nos convocan, obviamente de forma diferencial.

Otra idea que me gustaría subrayar. Hay que des-subaltenizar y des-otrizar la labor antropológica. La antropología no empieza ni acaba con los indios, ni empieza ni acaba con los negros, ni empieza ni acaba con los pobres. Uno de los retos más fuertes, y no quiero decir con esto que no se ha hecho sino que falta todavía hacer mucho más aún, es hacer antropología o ciencias sociales más hacia los lados y hacia arriba. Toca etnografiar el poder de múltiples maneras, toca desnaturalizar los privilegios, incluyéndonos a nosotros, porque somos parte de los privilegios, a veces como agentes de los entramados que mantienen

relaciones de desigualdades y silenciamientos. Hacer antropologías desde América Latina implica una relación como ciudadanos y con el Estado que nos instala la pregunta por lo ético y lo político, que no debería agotarse en un asunto del antropólogo en relación con las subalternidades y menos de hablar por los otros. Para mí la antropología no se agota en devenir expertos de las subalternidades otrerizadas, el gran filo de la antropología requiere de etnografías del poder, de los privilegios, estas etnografías del sentido común y el sujeto neoliberal.

Antes mencioné el fetichismo de la teoría, pero también hay el fetichismo de la práctica, hay gente que cree que porque está comprometido con los sectores y clases subalternas eso los coloca en un lugar privilegiado. La invitación de Hall es a romper con la inocencia empirista ya que la teoría importa en el sentido de que la práctica no está por fuera de la política. Por lo tanto, la teoría nos permite desestabilizar e interrumpir certezas que habilitan prácticas políticas que pueden ser a primera vista muy progresistas, pero que están reproduciendo relaciones de dominación y de sujeción muy fuertes. No podemos caer en la antiteoricismo, porque aunque unas maneras de hacer teoría son incuestionables, no podemos desconocer que la política y la práctica se articulan y catalizan teóricamente.

AMG: Había una inquietud relacionada con el tema de Lula y la subestimación de las clases sociales populares. Como decía Eduardo, dentro de estos movimientos progresistas que vivimos y estamos viviendo en América Latina hay también prácticas que no permiten el empoderamiento de ese movimiento popular de base. En Venezuela, si bien hay un movimiento popular de base de mujeres, cuando se van a elegir a candidatos y candidatas a cargos del poder constituido, ese movimiento popular no es tomado en cuenta con sus nombres para ellas ser postuladas. Entonces se instalan una cúpulas de poder dentro de ese partido que está pregonando e impulsando el progresismo, anclado en esa noción de defensa de esas personas excluidas, entonces ese movimiento que se instala en el poder constituido y en el Estado burgués sigue reproduciendo un sistema hegemónico patriarcal. Desde que está Chávez, ¿cuándo se ha postulado a una mujer para la presidencia, sin que eso signifique que una mujer que sea candidata presidencial sea más machista y patriarcal que un hombre?

No podemos hablar de una sola tendencia sino que hay diversidad dentro de todas las tendencias: no es igual hablar de Lula preso que

hablar del movimiento popular obrero -aclaro que no conozco mucho sobre la realidad de Brasil-, o no es igual hablar del presidente Nicolás Maduro y todos los grupos de poder que están confluyendo y negociando que hablar del movimiento popular de base chavista. Es un sistema de reproducción dentro del decálogo de la subalternidad, de la exclusión, que termina replicando las estructuras del mismo Estado burgués.

RF: Siguiendo un par de ideas, sobre todo por la praxis. Yo sí veo un problema, porque incluso la praxis tiene una agenda política. Ahorita siguiendo ideas de cómo nos formamos como antropólogos, y Eduardo lo mencionó: levanten la mano quiénes conocen a Malinowski.

ER: quien no la levante perdió mi clase (risas).

RF: Existen unos criterios precisamente teóricos metodológicos que asumimos que tienen que ser una verdad absoluta dentro de nuestra profesión y, como dice Eduardo, yo ya conté seis antropólogos latinoamericanos. Nuestra propia lectura de lo que estamos produciendo al interior tiene una agenda política, vamos, bien o mal intencionada, y eso va de la mano del acompañamiento de las buenas o malas prácticas, porque al momento de funcionar como traductores estamos generando un sujeto de investigación totalmente distinto, porque tal vez sea sujeto de derecho u otro tipo de sujeto de facetas dentro del Estado, estoy pensando en el Estado mexicano, en el cual va a ser afectado con nuestra interacción ellos y depende de nuestro acompañamiento. Estaba pensando de lo que decía una colega, Haydeé López Hernández, ayer estaba hablando de peritaje y acompañamiento de megaproyectos en México, como mineras tratando de echar a las comunidades, y precisamente porque en algunas prácticas de acompañamiento se crea la victimización y revictimización de las comunidades o de algunas situaciones de mujeres que han sido amenazadas, se busca construir un discurso que genera más impacto y se cree todo unos cluster de medios sociales y escenarios. Unos acompañamientos pueden crear problemas más grandes para las víctimas o se puede llevar de otra forma, la gran pregunta: ¿Qué lo hace y cómo lo hace?

ER: Una idea que está muy clara aquí: Gonzalo hablaba sistema-mundo académico, incluso podemos decir de la antropología. Pero si ustedes nos escuchan no sólo hay acentos de castellano distintos sino también

hay maneras de experimentar, sufrir y pensar antropológicamente que depende mucho de nuestros lugares. Uno escucha a Annel y lo que está en Annel es una serie de historias, de problemáticas, unas preguntas, unas pasiones, articuladas claramente a lo que ha sucedido en Venezuela; cuando Gonzalo nos hablaba de que estas disputas en la academia, que habías llegado de Brasil y al llegar a Chile se encontraba con realidades tan naturalizadas sobre las publicaciones e indexaciones, está hablando de una historia muy particular en un país y establecimiento académico profundamente neoliberalizado; Lía y toda la idea de lo público, de la pérdida de ciertas preguntas y relevancias para el desprecio y el desconocimiento hacia colegas que están siendo una piedra en el zapato de ciertas políticas, tiene que ver con ciertas historias y ese drama de Argentina; cuando Ricardo habla sobre el estado de la antropología mexicana y en sus preguntas, sólo lo de los temblores, es un asunto bastante mexicano. Todo esto para resaltar una obviedad: escúchenos en nuestros acentos, ya que están encarnando nuestras historias, nuestras preguntas, nuestras maneras de conectar y de habitar la antropología, que no es una, sino que son múltiples... porque aunque, como es evidente, nos juntan cosas (el asunto de la pasión política, la preocupación porque esto tenga una razón de ser más allá de producir papers), también hay acentos, diferencias que se inscriben y encarnan en cuerpo.

Participación 4: ¿Cuáles son los motivos para que haya menos estudios y trabajos sobre las clases altas y si eso aporta a ciertos conocimientos?

Participación 5: Uno se empieza a decir: teoría, uno va por esto. Cuando uno estudia al excluido, se va dejando a otro más excluido que este. Quiero hablar sobre mi campo de trabajo: veo víctimas que no son visualizadas como excluidas, como víctimas. Hay sujetos que son culpables y no se visualizan como culpables. A veces creemos que somos malos y creemos que merecemos el castigo. ¿Cómo construimos a la víctima? Hay un tema ético ahí, ¿cómo se va construyendo a ese otro desde la antropología que no tiene nada que ver con la construcción que esa persona tiene de sí misma?

ER: Un par de ideas muy rápidas. No solamente las relaciones de poder han facilitado que el grueso de la antropología se haga hacia abajo, sino que en lo más profundo del proyecto antropológico todavía palpita

el corazón colonial. Creo que la antropología todavía está constituida, a veces contra su voluntad, por esa nostalgia imperial de otredades y de subalternidades que ameritan ser entendidas y domesticadas epistémicamente, incluso habladas, traducidas a otros.

Lo otro, que es más puntual: a mí me ha movido mucho la cabeza algunas conversaciones de teoría queer, me han desestabilizado en la dirección de que nosotros a veces tenemos un gesto de visibilizar e incluir conceptual y categorialmente a ciertos sectores subalternizados: víctimas o excluidos. Y desde conversaciones inspiradas en la teoría queer quizás no es tan buena idea, porque es una forma de sedimentación, fijación, visibilización que literalmente los constituye y los constituye en un lugar e identidad, de identificación y, por lo tanto, de superficie de dominación. Ahí Gramsci precioso: la sospecha, el pesimismo del intelecto, junto con la voluntad de la acción. Sospechar de esas certezas que nos dejan dormir bien en las noches.

LF: Dos cosas muy cortitas: ¿Por qué la antropología no trabaja con los privilegiados? En realidad es que no se trabaja, sino que se trabaja menos. En Argentina hay colegas que trabajan con las Fuerzas Armadas, las clases medias, las clases privilegiadas, no creo que tenga que ver con una cuestión metodológica o de dificultad de acceso, no creo que sea más fácil acceder a una barra brava que a un barrio privado. Me parece que hay cierta fascinación con los sujetos subalternos y que tiene que ver con algo de lo que decía Eduardo: pensar otros sujetos nos implicaría pensarnos a nosotros como colectivo antropológico, entonces quizás el sujeto subalterno se nos aparece más como un otro predefinido que como un otro construido. Hay una antropóloga argentina que investigó por qué la elite argentina manda a sus hijos a estudiar en ciertos colegios secundarios. No creo que eso sea más difícil que trabajar con una red delictiva de un barrio de emergencia, por ejemplo.

Lo otro: yo sí creo que la antropología provee herramientas -como todos sabemos la identidad es algo variable- sabemos que se construye, la antropología provee herramientas para que determinados colectivos puedan empoderarse, eso sí creo. Los procesos de reemergencia étnica que se han dado en Argentina por ejemplo, la antropología provee herramientas para justificar esos procesos de reemergencias para que no sean leídos como una cuestión utilitaria por parte de determinados colectivos que, a partir de una ley que otorga territorios comunales, quiere tener un pedazo de tierra. No es lo mismo que un antropólogo

diga: ‘ustedes son tal cosa’ -ahí ya hay alguien que está haciendo una mala praxis- que tener herramientas para poder acompañar un proceso de identificación.

AMG: Quiero rescatar la idea de hacer antropología desde la ciudadanía y puedo crear antropología desde la ciudadanía como un ciudadano de clase media o en el grupo social donde me encuentre. Pero más allá de eso, y se extendería a las ciencias sociales y humanas también, es el compromiso que yo como investigador o investigadora tengo con la gente. Desde la Red de Antropologías del Sur, que es el colectivo al cual pertenezco, propuesta teórica impulsada, como saben, por Esteban Krotz, y en Venezuela por Jacqueline Clarac de Briceño, nos planteamos eso: no es ir a investigar y hacer un paper, sino ir a investigar para proponerse dentro de la militancia y que esa gente se empodere, como nos comentaba Lía. ¿Por qué no hacerlo? ¿Por qué eso se podría ver mal?

Y lo otro es tocar el tema de ese sistema que nos hace sentir culpables, como nos decía la compañera, y me hizo acordar de Fanon: la psiquiatría del colonizado, cómo yo naturalizo todas esas relaciones hasta el punto de que a mí me golpean como mujer y creo que el hombre o la mujer, la pareja, tiene derecho a golpearme por ser mujer, o que yo tengo que quedarme con los niños y criarlos porque yo soy mujer y “naturalmente” tiene que ser así porque la sociedad me lo dice. Eso no significa que uno no pueda deconstruir lo que hay detrás de todo eso. Yo pienso que es un papel nuestro de crear esa especie de abreacción, primero, dentro de uno, porque si no te abreaccionas o no te haces consciente de lo que está alrededor tuyo, de cómo actúas en ese sistema, no puedes ayudar a abreaccionar a las otras personas. Tiene que ver con el tema del compromiso que yo tengo a la hora de ejercer, investigar y hacer.

Participación 6: Hay múltiples razones de por qué no. Gonzalo ya lo decía: primero, porque no se valora otras prácticas en la antropología; porque la teoría vale más que la práctica (no se escucha bien).

GDC: Quería responder una colocación que me pareció muy interesante, que decía al respecto a cuestionarse que la antropología está “arriba, abajo o al medio”. Para mi, parte del problema radica que la antropología ontológicamente tiene un trabajo de abstracción y disociación, y la dificultad, suele estar, en que cuando se vuelve a lo concreto, se deja de lado lo referencial que pueden ser estas categorías

que estamos problematizando, en la medida que nos colocan, interpelan y sitúan a nosotros/as como personas que también vivimos bajo el alero y peso cultural y social desde determinados espacios y posiciones. No es necesario que disociemos nuestras otras condiciones como sujetos (i.e. ser estudiantes o trabajadores/as) para comprender la realidad, ni menos para participar, pensarla o bien para articularnos a ella. Así, esta articulación no sólo puede pasar por nuestra condición de investigadores/as, docentes o estudiantes, para recuperar de este modo categorías de asociación que reflejen de mejor forma nuestra condiciones de ciudadanos/as - entre otras posibilidades.

PG: Pudimos recorrer en este intercambio las condiciones y los contextos de producción de la antropología, de la práctica antropológica y su vínculo con la construcción de conocimiento y de teoría en diferentes contextos. Se encontraron es éste aquí y ahora perspectivas que aportan a comprender los recorridos y las construcciones disciplinares en contextos tales como el de Colombia, Chile, Argentina, México y Venezuela enunciados y entrelazados con las intervenciones de los asistentes aquí en Uruguay en un Instituto de Formación Docente.

Sobre los autores :

DE SOUZA, LYDIA (URUGUAY)

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, Maestranda en Ciencias Humanas por la misma Facultad, Diplomada en Estados Alternos y Alterados de Conciencia por la Facultad de Psicología y egresada como Escribana Pública de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en la misma Universidad. Es Vicepresidenta (2017-2020) de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Ha sido Presidenta de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) por varios períodos entre 2007 y 2013, actual Vicepresidenta de la misma. Ocupó cargos de dirección en la Administración Pública y ha sido integrante por el Orden de Egresados del co-gobierno universitario en calidad de Consejera de la Facultad de la UDELAR por varios períodos. Integró el Comité Editorial de la Revista Trama de la AUAS (ganadora de fondos concursables del Ministerio de Educación y Cultura) y el Comité Editorial externo de la Revista Antropologías del Sur de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC) de Chile. Es investigadora independiente en el área de las migraciones, con foco en los procesos migratorios de la sociedad uruguaya, participando en equipos consultores (Ministerio de Desarrollo Social y OIM 2012). Integrante de la Red de Apoyo al Migrante desde el año 2002. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas y compilaciones, así como antologías literarias. Representante de la AUAS en numerosos congresos regionales e internacionales y reuniones científicas, tanto en Uruguay como en el exterior.

DÍAZ CROVETTO, GONZALO (CHILE)

Investigador Asociado Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos, Profesor Asistente y Director del Magister en Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Gonzalo es Licenciado en Antropología Social (Universidad Austral de Chile, 2002), obtuvo su Magister (2005) y su Doctorado (2010) en la Universidad de Brasilia (Brasil). Díaz Crovetto ha realizado trabajo de campo y participado en investigaciones en Brasil, Chile y España. Posee reseñas, entrevistas, artículos y capítulos publicados en español, inglés y portugués. Sus áreas de interés son:

Epistemología de la Antropología, Teoría Antropológica y Etnografía, Antropología de la Globalización, Antropología Rural, Antropología de los Desastres Naturales, Antropologías Mundiales y antropologías de las antropologías, Interculturalidad y debates de la Sociedad Contemporánea. Ha participado en la Directiva del Colegio Antólogos durante dos ocasiones y actualmente integra también la Directiva Ampliada de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

FAGOAGA, RICARDO (MÉJICO)

Antropólogo Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestro en Historia por el Colegio de San Luis (COLSAN) y candidato a Doctor en Historia de América Latina por la Universidad de California, San Diego (UCSD). Presidente del Consejo Directivo 217-2019 del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS). Ha escrito diversos artículos de la historia económica colonial de la Huasteca potosina (México) y de la historia de la cartografía y estadística en México del siglo XIX. Su último artículo, escrito con Isabel María Povea, "Escribir la historia del México colonial con herramientas digitales: medios digitales, experiencias y debates" fue publicado en *Mélanges de la Casa de Velázquez* (47, no. 2, 2017).

FERRERO, LÍA (ARGENTINA)

Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, Diplomada en Antropología Social y Política por FLACSO. Es docente investigadora en la Universidad Nacional de José C. Paz y en la Universidad Nacional de La Plata, integra el Centro de Estudios del Deporte de la Universidad Nacional de San Martín. Preside el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina -CGA- desde el año 2013. Como presidenta de esa Asociación participó de la organización de múltiples eventos científicos y de divulgación de cara a reflexionar sobre el papel de las Ciencias Antropológicas, sus Asociaciones y el rol profesional de lxs antropólogxs en Argentina y la región. Es editora de la revista *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* y co-editora de *Deja-Lu*, journal del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología. Editó el espacio "En sus propios términos" del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA). Es vocal por el CGA en la Asociación Latinoamericana de Antropología.

GATTI BALLESTERO, PABLO (URUGUAY)

Especialista en Gestión Cultural por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Técnico Universitario en Museología (FHCE), Maestrando en Ciencias Humanas (FHCE). Docente del Instituto de Información de la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República (FIC-UdelaR) y del Instituto de Formación en Educación Social del Consejo de Formación en Educación. Preside desde el 2016 la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural y desde el 2017 integra la Comisión Directiva de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Es editor responsable de la Revista Electrónica de acceso abierto *Miradas sobre Educación* del Instituto de Formación Docente de Canelones. Ha investigado y publicado artículos en revistas arbitradas relacionados al estudio de trayectorias de egresados universitarios. Actualmente centra su investigaciones en la interfase entre antropología y educación.

GUIGOU, NICOLÁS (URUGUAY)

Profesor Titular del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales, Instituto de Comunicación, Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República. Director del Departamento de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Doctor, Magister en Antropología Social (PPGAS, UFRGS, Brasil). Licenciado en Ciencias Antropológicas (FHCE, UDELAR), Egresado de la Escuela Nacional de Bellas Artes (IENBA, UDELAR). Líneas de investigación: Antropología de la ciudad, antropología del racismo, antropología de la memoria, la religión y las creencias, antropología visual y de la Imagen, antropología de la comunicación, teoría antropológica.

MEJÍAS GUIZA, ANNEL DEL MAR (VENEZUELA)

Licenciada en Comunicación Social, de la Universidad del Zulia, y Magíster en Etnología, mención Etnohistoria, de la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela. Fue becaria Plan II de generación de relevo en el área de formación en Etnología de la Prof. Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, adscrita al Programa de Intercambio Científico de la ULA.

Actualmente ejerce como docente asistente a dedicación exclusiva en la Maestría en Etnología, en la ULA, y en el Departamento de Antropología y Sociología, de la Facultad de Humanidades y Educación, de la misma casa de estudio. Fue editora de la revista *Boletín Antropológico* desde el 2014 hasta el 2016 y actualmente dirige la revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Es una de las fundadoras y coordinadora editorial de la Red de Antropologías del Sur en Venezuela, impulsando el proyecto de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías. Dentro de sus líneas de investigación y reflexión, publicadas en artículos y capítulos de libros, se encuentran: crítica a las políticas de visibilización científica en América Latina (sistema de indexación de revistas científicas), antropologías del sur y movilidad, parentesco y territorio en el pie de monte llanero venezolano. Ha publicado tres libros, uno periodístico y dos literarios: como co-autora *Patriotas del petróleo. Testimonios de la resistencia contra los golpistas petroleros* (2002-2003) (Ediciones Correo del Orinoco, 2012), *Mapas de sangre* (Premio de Autores Inéditos Monte Ávila Editores, mención Narrativa, 2011) y *Casa quemada* (Premio de Literatura Stefania Mosca, mención Narrativa, 2014. Ed. FUNDARTE).

MOTTA, ANTONIO (BRASIL)

Es Magister en Historia moderna y contemporánea por la Universidad de París-Sorbonne y Doctor en Antropología social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences de Paris, bajo la dirección de Maurice Godelier. Es profesor en el Departamento de Antropología y Museología de la Universidad Federal de Pernambuco y profesor en el programa de Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, España. Fue investigador visitante y becario de investigación en la Universidad de Oxford, Reino Unido y en el LSE Human Rights, de la escuela de Ciencias económicas y Políticas de Londres. Fue investigador visitante en la Universidad de París IV – Sorbonne, en la École des Hautes Études en Sciences de Paris, en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad de Barcelona, en la Universidad de la Coruña, en el Instituto de Ciencias Sociales de Lisboa. Es autor de varios trabajos publicados en Brasil y en el extranjero, consultor científico, becario de productividad CNPq. Sus investigaciones incluyen temas relacionados con la antropología del mundo contemporáneo, políticas y derechos culturales, patrimonio y Museos. Fue titular de la Comisión Nacional

para el incentivo a la cultura del Ministerio de Cultura de Brasil, es miembro titular del Consejo Consultivo del Concilio Internacional de Museos (ICOM/UNESCO), titular del Consejo Consultivo de Patrimonio Museológico Nacional y titular del Consejo Consultivo de Patrimonio Cultural Nacional del IPHAN, ambos vinculados al Ministerio de Cultura. Actualmente es vicepresidente de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), gestión 2017-2018.

RESTREPO, EDUARDO (COLOMBIA)

Antropólogo de la Universidad de Antioquia, Medellín Colombia. Maestría en antropología y Doctorado en antropología con énfasis en estudios culturales en la Universidad de Carolina del Norte Chapel Hill, Estados Unidos. Profesor titular. Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana. Entre las líneas de interés se encuentran: racialización y racismo, la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, antropologías del mundo, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran los libros *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Universidad Javeriana, 2016), *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia* (Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos-Editorial Universidad del Cauca, 2013), *Antropología y estudios culturales* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012) e *Intervenciones en teoría cultural* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012).

Agradecimientos :

Queremos realizar un agradecimiento especial a todas aquellas personas que con su presencia, trabajo y gestiones permitieron que este encuentro se realice de la mejor manera posible. Agradecemos las gestiones realizadas por la directora del Instituto de Formación en Educación Social Beatriz Liberman frente al Consejo de Formación en Educación, así como el préstamo de las instalaciones del Instituto para la realización de la Mesa Redonda. A Gregorio Tabakian y Javier Taks por su apoyo en las gestiones con Educación Permanente y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. A Fernanda Olivar y Aurora Defago, compañeras incansables y siempre presentes de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural que colaboraron en las tareas de organización de los distintos eventos. A todos los asistentes que con su presencia, preguntas e intervenciones lo hicieron posible.

Asistentes :

Ana Cristina García, Gustavo Laborde, Magdalena Curbelo, Yoseline González Cabrera, Magdalena Gutierrez, Susana María Passaglia, Gerardo Ribero, Tahia Olivero, Santiago Alzugaray, Lucía Abbadie, Victoria Roquero, Walter Díaz Marrero, María Adriana Sosa, Fernanda Olivar, Aurora Defago, Doris Muñiz Varela, Beatriz García, Karla Ferreira, Luis Enrique Durante, Paola Doderó, Nancy Magali Vaca Aramayo, Mabel Moreno, Eliana Ferro, Gonzalo Gómez Caraballo, Mary Elena Presa Costa, Camila Rodríguez, Inti Clavijo, Lucía Copelotti, Cecilia Guerrero, Alba Lima, Leticia Folgar, Alejandra Epíscopo Segovia, Magalí Díaz, Antonella Nogueira, Sonia Gau Angelo, Magdalena Milsev, Mónica Silva Susluaga, María Emilia Firpo, María Virginia Finozzi, Laura Sofía Gómez Rincón, Viviana Cuberos, Valeria da Silva, Eliana Lotti, Candela Silva, Carlos Santos, Lidia Cabrera, Pablo Camacho Spositto, Emilia Calisto, Gerardo Mañana, Antia Arguiñarena, Paolo Godoy, Núria Crivillés, Karina Giménez, Sofía Díaz, Alejandra Guzman, Virginia Rial, Carlos Santos, Lorena Martínez Messina, Maraíza Machado, Nicolás Arbón, Rafael Katzenstein, Antonella Nogueira, Gregorio Tabakián, Camilo Ríos Bolioli, Pilar Uriarte, Javier Taks, Álvaro Di Giorgi.

Este libro es el producto de un encuentro y varios diálogos que se sucedieron entre diferentes antropólogos, antropólogas y antropologías diversas. En mayo de 2018 en la ciudad de Montevideo, Uruguay, coincidieron seis antropólogos y tres antropólogas integrantes de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Fueron días de intercambios fructíferos en las conferencias y mesas redondas que se realizaron. Las actividades desarrolladas por la ALA, ya sea a partir de sus congresos, encuentros o políticas editoriales que lleva adelante, apuntan a poner en diálogo la antropología latinoamericana, buscando habilitar otros recorridos posibles dentro de las discusiones y problemáticas -tanto presentes como pasadas- que surgen en espacios locales y que no siempre encuentran la posibilidad de circular en los diferentes contextos que componen esta región del mundo. La ALA es una asociación de asociaciones, pero es ante todo un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico que procura describir, caracterizar y debatir los temas y problemas principales desarrollados y centrados en las formas de reflexión y comprensión antropológicas en América Latina y el Caribe, su repercusión, las distintas corrientes y el debate epistemológico surgido en la disciplina. Buscamos que la ALA sea un espacio de convergencia de distintos saberes, experiencias, reflexiones, debates y hallazgos, fruto del trabajo académico, investigativo y de intervención en los diferentes contextos, así como el vínculo entre las comunidades de antropólogos/as, investigadores/as y estudiosos/as de las antropologías en América Latina y el Caribe.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9974-94-130-4

